שלמה דב גוייטין

חברה ים תיכונית

חברה ים תיכונית, ספרו המונומנטלי של פרופ' ש"ד גויטיין, יצירת מופת ייחודית ופורצת דרך ומהנחשבות ביותר במחקר ההיסטורי, פורש בפנינו יריעה נרחבת של חיי היום יום בקהילות היהודיות בחופיו הדרומיים והמזרחיים של אגן הים התיכון בימי הביניים על פי חומרי הגניזה הקהירית. הספר שלפנינו (עיבוד של חמשת הכרכים המקוריים, שנעשה ברוב תושיה וכשרון על ידי פרופ' יעקב לסנר), מעניק דמות לחברה שלמה על ידי ניתוח וסינתזה של אוצר המסמכים הגנוז הכולל מכתבים, חוזים, שטרי בעלות, כתבי מינוי והסמכה, יפויי-כוח, מסמכים מסחריים, כתובות ומסמכים אישיים וציבוריים. באמצעותם התחקה גויטיין אחרי חיי הכלל והפרט, הארגון החברתי והמוסדות הקהילתיים והכלכליים באותה חברה יהודית הנתונה לשלטון האיסלאם. העולם שחשף גויטיין איננו נידון כפלח מצומצם של היסטוריה יהודית, אלא נצפה בראייה רשתית וים תיכונית, רחבה ומקיפה. חומרי הגניזה, שהם בעלי חשיבות מכרעת לחקר היהדות ותולדות עם ישראל, הם גם מקור לא אכזב לשחזור ההיסטוריה החברתית והכלכלית של המזרח הקרוב המוסלמי והנוצרי בימי הביניים. ש"ד גויטיין חקר אותם ופירשם כפי שלא עשה זאת שום חוקר אחר לפניו.

הסידרה הים תיכונית

עיצוב הסידרה: פלג מיכאלי

שלמה ד"ב גויטיין

חברה ים־תיכונית

בעריכת יעקב לסנר

עורכת הסידרה: טל אלעזר

עורך אחראי: פרופ' עירד מלכין

1302954

שלמה דב גויטיין, 1900-1985

שלמה דב גויטיין

חברה ים־תיכונית

מאנגלית: איה ברויר

עריכת תרגום: דליה טסלר

עריכה אקדמית: ד"ר מירי שפר

ידיעות אחרונות ● ספרי חמד

פרויקט המרכז לתרבויות הים התיכון ● אוניברסיטת תל־אביב

A Mediterranean Society by S.D. Goitein
Revised and Edited by Jacob Lassner

World Copyright © University of California Press, 1999

שלמה דב גויטיין / חברה ים־תיכונית

DS
135
.24G616
2005

Copyright © 2005 Miskal – Yedioth Ahronoth Books &
Chemed Books, P.O.B. 53494, Tel-Aviv 61534, Israel
& Tel Aviv University, Ramat Aviv, Tel Aviv 69978, Israel

© 2005 כל הזכויות שמורות למִשכל, הוצאה לאור
מיסודן של ידיעות אחרונות וספרי חמד
ת"ד 53494, תל־אביב 61534
E-mail: info@ybook.co.il
ולאוניברסיטת תל־אביב, רמת־אביב, תל־אביב 69978
E-mail: mediter@post.tau.ac.il

תודת המערכת לד"ר אלינוער ברקת
ולפרופ' מרדכי עקיבא פרידמן

עריכה לשונית: מיכאלה קלי
התקנה לשונית ועימוד: גופנה
מונטאז' ממוחשב ולוחות: יש אופסט

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר־מידע,
לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי – אלקטרוני, אופטי,
מכני או אחֵר – כל חלק שהוא מן החומר שבספר זה.
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור
בהחלט, אלא ברשות מפורשת בכתב מהמו"ל.

דאנא־קוד: 362-2486
מסת"ב: ISBN 965-511-380-9

נדפס בישראל 2005 Printed in Israel

האוניברסיטה העברית בירושלים
ספריית חיפה

תוכן העניינים

הקדמת העורכת האקדמית *9*
ד"ר מירי שפר

מבוא כללי: הסידרה הים־תיכונית *11*
פרופ' עירד מלכין

פתח דבר: על המחבר *19*
פרופ' יעקב לסנר

מבוא: תעודות הגניזה הקהירית כמקור להיסטוריה חברתית של הים התיכון *35*

סקירה היסטורית: הים התיכון בימי־הביניים התיכוניים (1069-1250) *59*

חלק א: הארגון הקהילתי *109*

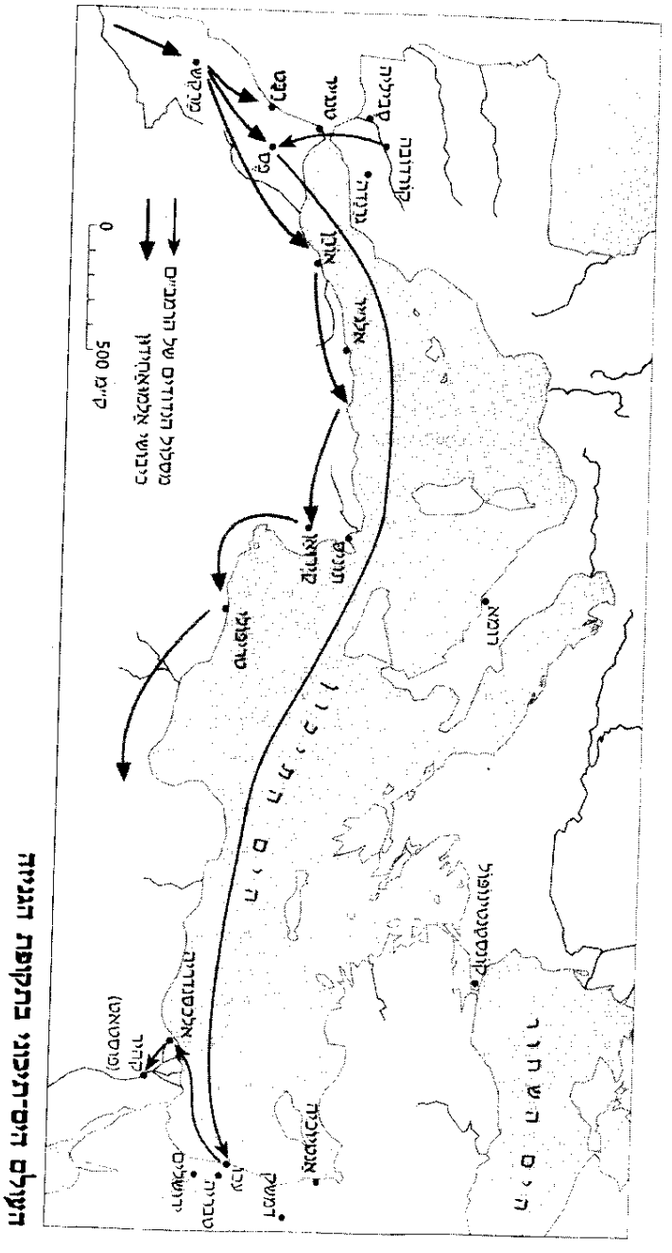
פרק ראשון: רשויות יהודיות עולמיות וארציות *115*
פרק שני: הקהילה המקומית *136*
פרק שלישי: פקידי הקהילה *152*
פרק רביעי: השירותים החברתיים *168*
פרק חמישי: בתי התפילה *197*
פרק ששי: היהודים והמדינה המוסלמית כפי שהם משתקפים בגניזה *215*
פרק שביעי: יצור חברתי *257*
פרק שמיני: מבנה חברתי *284*
פרק תשיעי: החינוך ומעמדם של בעלי המקצועות החופשיים *317*
פרק עשירי: יחסים בין־דתיים *365*
פרק אחד־עשר: תחום השיפוט של הקהילה *383*

חלק ב: המשפחה וערכיה *409*

פרק שנים־עשר: בית האב *411*
פרק שלושה־עשר: נישואין *431*
פרק ארבעה־עשר: ה"בית" או המשפחה הגרעינית *472*
פרק חמישה־עשר: עולמן של הנשים *534*

נספח: מחקרי הגניזה בארצות־הברית: זיקותיהם הקודמות והעתידיות להיסטוריוגרפיה של המזרח הקרוב *569*
פרופ' יעקב לסנר

מפתח השמות והעניינים *587*



הקדמת העורכת האקדמית

ספר זה נועד לקורא העברי המתעניין, אך לא בהכרח בקיא ברזיה של ההיסטוריה של אגן הים התיכון בימי־הביניים בכלל ובתולדותיהן של קהילות יהודיות באזורים אלה בפרט. המתמחים בנושא זה פונים בין כך ובין כך לעבודתו המקורית של שלמה דב גויטיין באנגלית, בחמישה כרכים, ולא לתמצית בת כרך אחד שערך יעקב לסנר. הואיל והמהדורה העברית נועדה לקרב את הקוראים לנושאים אלה, העדפתי לא להקשות עליהם, למשל, בכל הכרוך בשמות ובמונחים הלקוחים מערבית ומערבית־יהודית של ימי־הביניים. מן הטעם הזה בחרתי להביא כאן לעיתים מונחים ושמות אישים ומקומות שלא בצורתם האורתוגרפית המדויקת – היינו, לא על פי כללי התעתיק המחייבים בפרסומים אקדמיים – אלא דווקא בצורתם המרמזת על אופן הגייתם המקורית. החריגה העיקרית היא בשמות השגורים כבר בשפה העברית והובאו כאן בצורתם המוכרת יותר לעין הקורא. משום כך: איסלם (וצ"ל אסלאם), קאדי (קאצ'י), סולטן (סַלטאן), קוראן (קֻראאן), מופתי (מֻפתי), אומה (אֻמה).

הטבלה הבאה מסכמת את אותיות הא"ב המשמשות לרישום המונחים השאולים מערבית ומערבית־יהודית לפי סדר ה־א"ב הערבי. בסוגריים רמיזה לצליל ההגייה.

א	ד	צ (ד נחצית)	כ
ב	ד׳ (ז)	ט	ל
ת	ר	ט (ז נחצית)	מ
ת׳ (th)	ז	ע	נ
ג׳ (j)	ס	ג (ר נחצית או ג)	ה
ח	ש	פ (פה רפה)	ו
ח׳	צ (ס נחצית)	ק	י

אחד המאפיינים של התמצית שערך לסנר, ואשר ממנה הוכנה המהדורה העברית, הוא השמטת מראי המקום למקורות שעליהם הסתמך ש.ד. גויטיין. הקורא יבחין שבמהדורה העברית הושב חלק מן ההפניות למקורות. ההפניות הללו שולבו בגוף החיבור כדי להבחין בינן להערות של לסנר, וכך להבהיר לקורא באֵילו מקומות הרשינו לעצמנו להתערב בטקסט. הטעם להשבת ההפניות הוא שבין המקורות ששימשו את גויטיין יש כאלה שנכתבו במקורם בעברית, למשל כתבי קודש, חיבורים הלכיים וכמובן חלק מתעודות הגניזה הקהירית; גויטיין הוא שתירגמם לאנגלית. במקרים שבהם פורסמו מקורות אלה בעבר וניתן היה לאתרם, בייחוד אם מלאכת התרגום נעשתה בידי גויטיין עצמו, בחרתי במהדורה זו להתבסס על התרגומים הללו, ולא לתרגם לעברית את אשר תורגם ממנה מלכתחילה לאנגלית.

ד״ר מירי שפר

מבוא כללי

הסידרה הים־תיכונית

במשך שלושת אלפי השנים האחרונות שימש הים התיכון רשת ותשתית תרבותית לציוויליזציות השוכנות לחופיו. מעֵבר לאחדותו הפוליטית בימי קדם ידע אזור הים התיכון, עד ימינו, תופעות הכרוכות במִשכי זמן היסטוריים ארוכי־טווח יחד עם פרצות ומשברים. אלה באים לידי ביטוי בתפישות ובאורחות חיים, בדפוסי הגירה ותִרבּוּת, בתפוצת דתות ובזיקות כלכליות, במשא ומתן אידיאי וביצירות לשוניות. מקום חשוב תופסים בהיסטוריה הים־תיכונית מיעוטים אתניים, דתיים ולאומיים, ובמיוחד התפוצה היהודית מאז העולם ההלניסטי־הרומי דרך ימי־הביניים והחברה הים־תיכונית היהודית, שמקורה, בין השאר, בתפוצה הים־תיכונית של יהדות ספרד שלאחר הגירוש (צפון־אפריקה, איטליה, דרום־צרפת, הבלקנים והאימפריה העות׳מנית) ועד ימינו.

המורשת הים־תיכונית של מדינת ישראל ניזונה מתופעות אלו ונמצאת במגע ומשא תרבותי עם מורשתן הישירה של קהילות הפזורה הים־תיכונית ממדינות צפון־אפריקה, הבלקן וטורקיה. אם בימי קדם הגדירו עצמם בני ישראל כְּבָאים מן המדבר אל ההר (אזורי החוף היו לרוב ארץ

נוכרייה), הרי רוב גלי העלייה בעת החדשה הגיעו בכיוון ההפוך, דרך נמלי הים. כיום מפת היישוב היהודי בארץ ישראל היא מעין תשליל של עידן השופטים והמלכים: מרבית האוכלוסייה היהודית במדינת ישראל יושבת באזורי החוף הים־תיכוני. בימים אלה, כאשר אירופה מדגישה את הים התיכון כאופציה כלכלית ותרבותית, כאשר עצם מושג הים־תיכוניות מאפשר גישה רשתית, שאינה לעומתית (אומה מול אומה), נפרש לפנינו המרחב הים־תיכוני כפותח התייחסות רחבה של שיתוף פעולה רב־לאומי ותרבותי.

מאז הקמתה מלווה את מדינת ישראל השאלה: האם להיות אירופית או מזרחית? האם יש להקים כאן את "וינה על גדות הירקון", או שמא יש ליצור "לבנט" חדש, או אפילו "כנעניות" ושותפות ב"מרחב השמי"? כל אלה הם מושגים מעורפלים וטעונים. כיום, יותר מתמיד, קיים הצורך לקדם מהלך תרבותי ולברר את מקומה של ישראל בהֶקשר הים־תיכוני. למעשה, המציאות היומיומית, סגנון החיים והַקשרים התרבותיים של ישראל כבר הפכו אותה לים־תיכונית. בתי הקפה הפתוחים לרחוב ולשמש החמה, חיי הלילה השוקקים, האוכל והתיירות המפותחת, המוזיקה, ואפילו ההשפעה האמריקנית החזקה – כל אלה הם מסממניה המובהקים של מדינה ים־תיכונית.

דווקא משום היותו נעדר אידיאולוגיה לאומית מובהקת, הים התיכון מציע לישראל כיוון לאוריינטציה תרבותית עשירה, היונקת מקשרי העבר המרחביים והים־תיכוניים של תולדות עם ישראל יחד עם מציאות מתווכת, ים־תיכונית ובינלאומית, של ימינו אלה. נוסף על אלה, הים התיכון מציג בפני ישראל, שהיא חברה רב־תרבותית המתמודדת עם תוצאות האידיאולוגיה של כור ההיתוך, מודל לרב־תרבותיות הניזונה מהפריה הדדית. הים התיכון אינו רק אזור גיאוגרפי או היסטורי, אלא גם יישות מטפורית עם גבולות, תרבויות שונות וזהויות שנבנו באמצעות שיח בלתי פוסק, שכל אחת מהן מצליחה לשמור על אופיה הייחודי. המגע התמידי ביניהן יוצר תרבות שהיא, ביסודה, רב־תרבותית.

הספר שלפנינו הוא הספר הרביעי במסגרת "הסידרה הים־תיכונית", היוצאת לאור בשיתוף עם הוצאת הספרים של ידיעות אחרונות וספרי

חמד. מטרת הסידרה להביא בפני הקוראים ספרי הגות, היסטוריה, ספרות מסעות ואנתולוגיות ים־תיכוניות.

במאה השנייה לספירה יצא לאור מדריך תיירים שנכתב על ידי יווני מלומד בשם פאוסַניאס. היו אלה ימי השיא של האחדות הים־תיכונית, "הים שלנו" (mare nostrum) של האימפריה הרומאית. קוראיו של פאוסַניאס עשויים היו להפליג מנמל בצפון־אפריקה לדרום־צרפת, לפנות לעבר איטליה, יוון, אנטוליה והים השחור, ולצפות לפגוש ערים ונמלים דומים אלה לאלה באִפיונם הארכיטקטוני ובארגונם הפוליטי והחברתי. האליטות העירוניות היו דומות אלו לאלו, בין אם דיברו יוונית, רומית או שפה מקומית כלשהי, וחבריהן שוטטו בין אכסדרות עמודים, תיאטראות, גימנסיונים ומקדשים שנוצרו בדפוסים קרובים אלה לאלה. היו אלה ימים שבהם חפפה עוצמתה הפוליטית של האימפריה את תיחומו של המרחב הים־תיכוני. השאיפה לחזור אליהם תשוב ותופיע במאה העשרים כפארסה מרירה, כמדיניותו המוצהרת של מוסוליני, מנהיג הפשיזם האיטלקי, וגורלה של זו ידוע לכול.

מתי, בפועל, הפסיק הים התיכון לתפקד בתור "הים שלנו"? אנרי פִּירֶן, מלומד בלגי שהטביע את חותמו באמצעות התזה המפורסמת הנושאת את שמו, פסק כי ימי־הביניים מתחילים רק עם כיבושי המוסלמים. בעקבותיהם נחלק הים התיכון בין גדתו ה"דרומית", מהמזרח התיכון דרך צפון־אפריקה ועד לספרד, לזו הצפונית, "האירופית", במערב. עקב כך, טוען פירן, הוסט מרכז הכובד מרשת הקשרים שבין חופי הים התיכון ונדד פנימה, צפונה. אירופה של ימי־הביניים (ולמעשה גם זו של היום) נולדה, למעשה, עם חציית הים התיכון "בין מוחמד לקרל הגדול".

ויכוח נרחב מתנהל סביב רעיון זה. האומנם היה הים התיכון כה מנותק? מחקריו המרשימים של שלמה דב גויטיין בגניזה של בית הכנסת עזרא בקהיר העתיקה (פֻסטאט) מהווים דוגמה לבעייתיות של פסיקות היסטוריות סוחפות על הים התיכון. בספרו *חברה ים־תיכונית* עוסק גויטיין במסמכים שנתגלו בגניזה וחושף תמונה מפתיעה של קשרים ים־

נוכרייה), הרי רוב גלי העלייה בעת החדשה הגיעו בכיוון ההפוך, דרך נמלי הים. כיום מפת היישוב היהודי בארץ ישראל היא מעין תשליל של עידן השופטים והמלכים: מרבית האוכלוסייה היהודית במדינת ישראל יושבת באזורי החוף הים־תיכוני. בימים אלה, כאשר אירופה מדגישה את הים התיכון כאופציה כלכלית ותרבותית, כאשר עצם מושג הים־תיכוניות מאפשר גישה רשתית, שאינה לעומתית (אומה מול אומה), נפרש לפנינו המרחב הים־תיכוני כפותח התייחסות רחבה של שיתוף פעולה רב־לאומי ותרבותי.

מאז הקמתה מלווה את מדינת ישראל השאלה: האם להיות אירופית או מזרחית? האם יש להקים כאן את "וינה על גדות הירקון", או שמא יש ליצור "לבנט" חדש, או אפילו "כנעניות" ושותפות ב"מרחב השמי"? כל אלה הם מושגים מעורפלים וטעונים. כיום, יותר מתמיד, קיים הצורך לקדם מהלך תרבותי ולברר את מקומה של ישראל בהֶקשר הים־תיכוני. למעשה, המציאות היומיומית, סגנון החיים והַקשרים התרבותיים של ישראל כבר הפכו אותה לים־תיכונית. בתי הקפה הפתוחים לרחוב ולשמש החמה, חיי הלילה השוקקים, האוכל והתיירות המפותחת, המוזיקה, ואפילו ההשפעה האמריקנית החזקה – כל אלה הם מסממניה המובהקים של מדינה ים־תיכונית.

דווקא משום היותו נעדר אידיאולוגיה לאומית מובהקת, הים התיכון מציע לישראל כיוון לאוריינטציה תרבותית עשירה, היונקת מקשרי העבר המרחביים והים־תיכוניים של תולדות עם ישראל יחד עם מציאות מתווכת, ים־תיכונית ובינלאומית, של ימינו אלה. נוסף על אלה, הים התיכון מציג בפני ישראל, שהיא חברה רב־תרבותית המתמודדת עם תוצאות האידיאולוגיה של כור ההיתוך, מודל לרב־תרבותיות הניזונה מהפריה הדדית. הים התיכון אינו רק אזור גיאוגרפי או היסטורי, אלא גם יישות מטפורית עם גבולות, תרבויות שונות וזהויות שנבנו באמצעות שיח בלתי פוסק, שכל אחת מהן מצליחה לשמור על אופיָהּ הייחודי. המגע התמידי ביניהן יוצר תרבות שהיא, ביסודה, רב־תרבותית.

הספר שלפנינו הוא הספר הרביעי במסגרת "הסידרה הים־תיכונית", היוצאת לאור בשיתוף עם הוצאת הספרים של ידיעות אחרונות וספרי

חמד. מטרת הסידרה להביא בפני הקוראים ספרי הגות, היסטוריה, ספרות מסעות ואנתולוגיות ים־תיכוניות.

במאה השנייה לספירה יצא לאור מדריך תיירים שנכתב על ידי יווני מלומד בשם פאוסַניאס. היו אלה ימי השיא של האחדות הים־תיכונית, "הים שלנו" (mare nostrum) של האימפריה הרומאית. קוראיו של פאוסַניאס עשויים היו להפליג מנמל בצפון־אפריקה לדרום־צרפת, לפנות לעבר איטליה, יוון, אנטוליה והים השחור, ולצַפות לפגוש ערים ונמַלים דומים אלה לאלה באִפיונם הארכיטקטוני ובארגונם הפוליטי והחברתי. האליטות העירוניות היו דומות אלו לאלו, בין אם דיברו יוונית, רומית או שפה מקומית כלשהי, וחבריהן שוטטו בין אכסדרות עמודים, תיאטראות, גימנסיונים ומקדשים שנוצרו בדפוסים קרובים אלה לאלה. היו אלה ימים שבהם חפפה עוצמתה הפוליטית של האימפריה את תיחומו של המרחב הים־תיכוני. השאיפה לחזור אליהם תשוב ותופיע במאה העשרים כפארסה מרירה, כמדיניותו המוצהרת של מוסוליני, מנהיג הפשיזם האיטלקי, וגורלה של זו ידוע לכול.

מתי, בפועל, הפסיק הים התיכון לתפקד בתור "הים שלנו"? אנרי פִּירֶן, מלומד בלגי שהטביע את חותמו באמצעות התזה המפורסמת הנושאת את שמו, פסק כי ימי־הביניים מתחילים רק עם כיבושי המוסלמים. בעקבותיהם נחלק הים התיכון בין גדתו ה"דרומית", מהמזרח התיכון דרך צפון־אפריקה ועד לספרד, לזו הצפונית, "האירופית", במערב. עקב כך, טוען פירן, הוסט מרכז הכובד מרשת הקשרים שבין חופי הים התיכון ונדד פנימה, צפונה. אירופה של ימי־הביניים (ולמעשה גם זו של היום) נולדה, למעשה, עם חציית הים התיכון "בין מוחמד לקרל הגדול".

ויכוח נרחב מתנהל סביב רעיון זה. האומנם היה הים התיכון כה מנותק? מחקריו המרשימים של שלמה דב גויטיין בגניזה של בית הכנסת עזרא בקהיר העתיקה (פֶּסטאט) מהווים דוגמה לבעייתיות של פסיקות היסטוריות סוחפות על הים התיכון. בספרו *חברה ים־תיכונית* עוסק גויטיין במסמכים שנתגלו בגניזה וחושף תמונה מפתיעה של קשרים ים־

תיכוניים מסועפים במאות ה־11 עד ה־13; כלומר, דווקא בעידן שבו היה הים התיכון אמור להיות מנותק לפי התזה של פירן.

הספר המוגש כאן הוא תרגום ספרו של יעקב לסנר, שערך ותימצת את חמשת הכרכים המונומנטליים של *חברה ים־תיכונית* שכתב וערך שלמה דב גויטיין, כרכים הכוללים גם מקורות ותעודות רבות. בהקדמתו שלהלן מבאר לסנר את המשימה שנטל על עצמו ומסביר, בצדק, כי מי שזקוק *לחברה ים־תיכונית* לצורכי מחקר מעמיק, חייב יהיה לפנות למקור האנגלי ולתעודות שבו (שמבחר מהן מצוטט גם כאן). מאידך גיסא, דווקא המונומנטליות של מחקריו של גויטיין הרתיעה רבים שאינם אמונים על מחקר מסוג זה מלפנות אליהם. כך אירע, שאחת היצירות ההיסטוריוגרפיות החשובות ביותר שנכתבו במאה העשרים לא היתה נחלתו של הציבור הרחב בעולם בכלל ובישראל בפרט.

גויטיין, שהחל את דרכו כפילולוג, ראה עצמו "סוציוגרף", רַשָּם של מציאות חברתית פרטנית שעבודתו נסמכת על ניתוח פילולוגי והיסטורי קפדני של המקורות. מחקרו מצביע על מסחר ים־תיכוני שאינו מצוי דווקא בידיים יהודיות: הסחר בין ארצות הנוצרים ("רוּם", "רוֹמא") והאיסלם התנהל בעיקר בין נוצרים למוסלמים. התכתובת העשירה בין יהודים לבין עצמם נוגעת בעיקר לענייני חברתיים, אישיים (נישואין, למשל) ואף הֲלכתיים.

תכתובת זו קישרה בין גדותיו של הים ללא חלות הכרחית בזהותם הדתית של אלה ששלטו בארצות שבהן התגוררו יהודים. בתקופה זו היתה החברה היהודית חלק אינטגרלי מארצות מושבותיה (הגטאות באו מאוחר יותר), וזהו גם העידן (בין ר' סעדיה גאון לרמב"ם) שבו התפתחו ההלכה, התפילה והפיוט. במהלכו השתנה אורח החיים היהודי מהתבססות על חקלאות – כבתקופת המִשנה והתלמוד – למסחר, מלאכה ומקצועות חופשיים. מדברי גויטיין עולה שהיהודים היו בימי־הביניים עַם ים־תיכוני, ממש כפי שהיו בתקופה ההלניסטית־הרומית.

הים התיכון עצמו נקרא בכתבי הגניזה "הים" או "הים המלוח" (להבדילו מהנילוס). השם כשלעצמו מביע זיקה אינטימית יותר מהשם שנזקקו לו גיאוגרפים מוסלמים: "הים של הרומאים" (הביזנטים,

ממשיכיה של רומא) – "בַּחר אל־רוּם". ככלל התאפיינה הציוויליזציה הים־תיכונית באחדות שהתבססה עדיין על המסד הרומי ועל התפתחות עירונית ומסחרית. בניגוד לפירן ראה גויטיין את ראשית הנתק הים־תיכוני עם כיבוש ארצות האיסלם על ידי שבטים שהגיעו מאסיה התיכונה ומהקווקז. עם עליית המַמלוּכִים לשלטון במצרים (1250), ובעקבות מסעי הצלב, התהפך היחס לים. בחופי ישראל אפשר לראות ביטוי מוחשי לכך: בחוף הרצליה (סִידְנא עַלִי), למשל, זרועים החוף והמים שברים ענקיים של חומות שנהרסו והופלו מרכס הכורכר. השליט בַּיְבַּרס הוא שמוטט את ביצורי החוף באורח שיטתי והטיל במוצהר סֶגר על האויב הנורא: הים עצמו, שממנו נפתחה תדיר רעת הפלישות של האירופים.

אין אדם שהשפיע על רעיונותינו בנוגע לתפיסה ההיסטורית את הים התיכון יותר מההיסטוריון הצרפתי פֶּרנַן בּרוֹדֶל. למרבה האירוניה, גויטיין עצמו, שהיה בן זמנו ואף עמד איתו בקשר, קרא את ספרו רק לאחר שסיים את מחקרו, וכדבריו, "מייד התחרטתי על שלא עשיתי זאת קודם". צריך לומר מייד, שברודל נחשב בעיני רבים לאחד מגדולי ההיסטוריונים, ואבחנותיו נוגעות לא רק להגדרת ההיסטוריה הים־תיכונית, אלא לתפיסתנו את השאלה מהי בעצם היסטוריה.

ברודל מעיד על עצמו שהוא אוהב את הים התיכון ומקווה שאור השמש הים־תיכונית יבקע מבעד לדפי הספר המונומנטלי שכתב, *הים התיכון והעולם הים־תיכוני בימי פיליפ השני* (מהדורה שנייה: 1966). הכרך הראשון של המחקר עוסק לא במאה ה־16, אלא בים התיכון עצמו; לא בפעולותיהם של נסיכים ורוזנים, "הטריוויה של העבר" ו"הפירורים של הפסיפס", אלא בתנועות הגדולות של החיים הים־תיכוניים, "במִצעד תאיטי ורב־העוצמה של ההיסטוריה". ברודל יוצא נגד ההקדמות תגיאוגרפיות המגוחכות שבהן נפתחים ספרי היסטוריה רבים, "ושוב אין אנו שומעים על כך מאומה בהמשך". הגיאוגרפיה, האקלים, הדפוסים המסורתיים, המהווים מסד המשתנה באיטיות רבה יותר מהשינויים הפוליטיים – כל אלה אינם רקע ציורי להיסטוריה האנושית אלא העניין עצמו, טוען ברודל.

הים התיכון של ברודל הוא ים של היסטוריה; לא "היסטוריה של

אירועים", של תאריכים ושל קרבות, של רציחות ושל בריתות. וכי מהם "אירועים" אם לא קצף על פני הגלים הנישאים על גלי המעמקים של ההיסטוריה? שואל ברודל. עלינו ללמוד לחשוד בהיסטוריה כזו, שהיא רגישה כל כך וגדושה בריטוטים עצבניים הממלאים את חייהם הקצרים וקצרי הראות של בני האדם. לפיכך יש ללמוד לחשוב על הזמן ההיסטורי באורח שונה ולחלק אותו לזמן חברתי, לזמן גיאוגרפי ולזמן אישי; או, לחלופין, לפצל את האדם לישויות עצמיות רבות ורב־זמניות.

מהו אפוא זמן היסטורי? תוך כדי התבוננותו בים התיכון טבע ברודל מושג מהפכני, שכיום אין כמעט היסטוריון שאינו נזקק לו: "משך הזמן הארוך", או "הטווח הארוך" (La longue durée). למה הכוונה? ברודל מצביע על צילומי אוויר של שדות בצרפת. ראו, הוא אומר, את החלוקה הזאת של הקרקעות, שנותרה בעינה במשך מאות שנים; היא שהיוותה את מסד החיים של בני האדם, ובהתאם לה נקבעו יחסי תלות וחסות, עושר ועוני, לעיתים עד ימינו. תחימת השדות, טוען ברודל, שרירה וקיימת מאז שלהי ימי־הביניים דרך הרנסנס, המהפכה הצרפתית ועד מחצית המאה ה־20, והשפיעה על חיי בני אדם ועל הדפוסים ("סטרוקטורות", עוד מרשג מפתח) של חייהם החברתיים והכלכליים הרבה יותר מאירועי "קצף הגלים", אותם עניינים טריוויאליים יחסית. זהו "משך הזמן הארוך": טווח המבנים ההיסטוריים, "מעמקי הים", הנעים באיטיות ובקצב שונה. אלה הם כוחות רבי־עוצמה, שיש להעריכם ולהתבונן בהם באמות מידה שונות מאלו שאנו מורגלים בהן.

ברודל מתחיל את ספרו המונומנטלי בחלוקות "אזוריות" של הים התיכון; בספר מונומנטלי אחר שיצא לאחרונה – *הים המשחית* (*The Corrupting Sea*, Blackwells: Oxford 2001) מאת פרגרין הורדן וניקולס פרסל – מקבלים המחברים את ראייתו הכוללת של ברודל באשר למושגי המבנים והרשתות, אך טוענים שרשת ה"חליפין" של ארצות הים התיכון מבוססת על חליפין שבין אזורי "מיקרו", שבכל אחד מהם ניתן למצוא את מיגוון העושר הים־תיכוני, שברודל רואה אותו רק בחלוקה שבין אזורים כגון "ההרים", "החופים" וכו'. זוהי תפיסה דקת־אבחנה ומורכבת הרבה יותר מזו של ברודל. אך למעשה גויטיין כבר מבשר את

בואה של גישה זו. מבקריו העכשויים של ברודל קולעים לדעתו של שלמה דב גויטיין, שהתרכז בים התיכון המזרחי ובצפון־אפריקה וחקר אף הוא "תת־אזור" ים־תיכוני, אך מבלי לאבד את ראיית המכלול והשלכותיו. ספר זה, *חברה ים־תיכונית*, הוא יצירת מופת היסטורית.

פרויקט המרכז לחקר תרבויות הים התיכון בפקולטה למדעי הרוח על שם לסטר וסאלי אנטין באוניברסיטת תל־אביב נוסד במטרה לטפח קשרים בינלאומיים ושיתוף פעולה עם מרכזים ים־תיכוניים, עם אוניברסיטאות ועם מוסדות חינוך. מטרת ראשי הפרויקט, פרופ' מרסלו דסקל והח"מ, ללבן, מתוך ראייה רחבה של מדעי הרוח, סוגיות של היסטוריה, ארכיאולוגיה, ספרות, שפה, גיאוגרפיה, פילוסופיה, דת והקשרים תרבותיים. המרכז מקיים כנסים, סמינרים ציבוריים וסדנאות קיץ; עורך תוכניות לימודים לסטודנטים ודוקטורנטים, ותומך בכתבי־עת אקדמיים (במיוחד *The Mediterranean Historical Review*).

פרופ' עירד מלכין

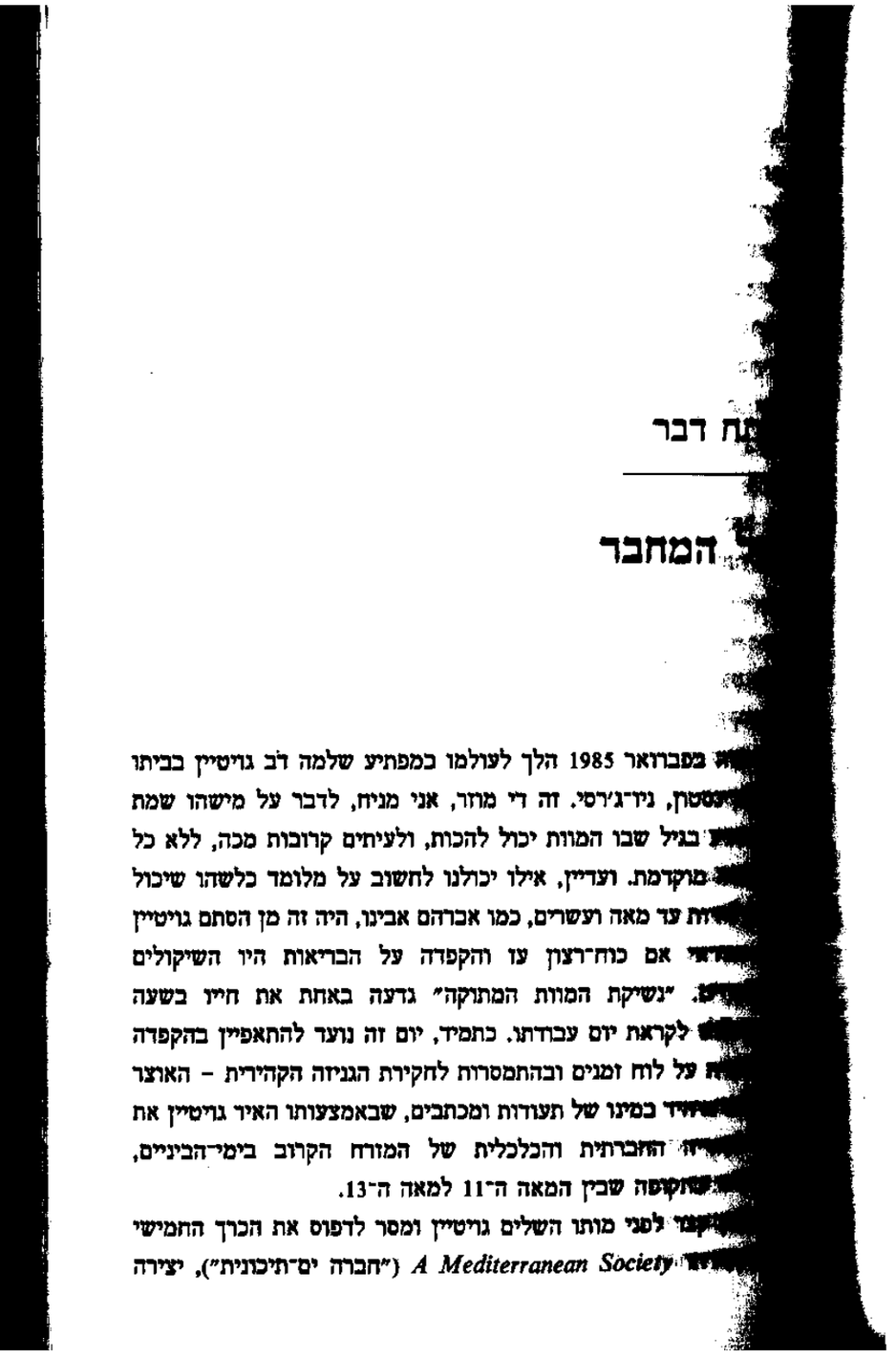
מופקד הקתדרה להיסטוריה ולתרבויות של הים התיכון ע"ש משפחת מקסוול קמינגס, ומנהל פרויקט המרכז לחקר תרבויות הים התיכון באוניברסיטת תל־אביב

★

תרגום זה לא יכול היה להידפס בלא עזרתם הנדיבה של גופים ואישים שראו בהוצאתו **לאור** של ספר זה מפעל חשוב. ברצוננו להודות במיוחד לקרן לושוס נ. ליטאוור על **עזרתה** המשמעותית, וכן לפרופ' שמעון שמיר, מופקד הקתדרה ע"ש קפלן להיסטוריה **של** מצרים וישראל, פרופ' מרדכי עקיבא פרידמן, מופקד הקתדרה לתרבות היהודים **בארצות** האיסלם ולחקר הגניזה ע"ש יוסף וסיל מייזר, פרופ' איתמר רבינוביץ', נשיא **אוניברסיטת** תל־אביב, ופרופ' נילי כהן, רקטור האוניברסיטה דאז. לכולם תודה על **תמיכתם** החשובה.

---

* הקטעים הפותחים לקוחים מתוך "הקדמה לסידרה הים־תיכונית" שנתפרסמו בכרך הראשון שיצא לאור בסידרה, הפלגה ים־תיכונית מאת פרדרג מטבייבץ' (2001). הדיון בים התיכון לפי משנתם של שלמה דב גויטיין ופרנן ברודל מתבסס על מאמר פתיחה שכתבתי לגיליון ספטמבר 1997 של "מסע אחר", שהוקדש לים התיכון.



ת דבר

המחבר

ב בפברואר 1985 הלך לעולמו כמפתיע שלמה דב גויטיין בביתו
נסטון, ניו־ג'רסי. זה די מוזר, אני מניח, לדבר על מישהו שמת
בגיל שבו המוות יכול להכות, ולעיתים קרובות מכה, ללא כל
מוקדמת. ועדיין, אילו יכולנו לחשוב על מלומד כלשהו שיכול
ת עד מאה ועשרים, כמו אברהם אבינו, היה זה מן הסתם גויטיין
אם כוח־רצון עז והקפדה על הבריאות היו השיקולים
. "נשיקת המוות המתוקה" גדעה באחת את חייו בשעה
לקראת יום עבודתו. כתמיד, יום זה נועד להתאפיין בהקפדה
על לוח זמנים ובהתמסרות לחקירת הגניזה הקהירית – האוצר
יחיד במינו של תעודות ומכתבים, שבאמצעותו האיר גויטיין את
החברתית והכלכלית של המזרח הקרוב בימי־הביניים,
שבין המאה ה־11 למאה ה־13.
לפני מותו השלים גויטיין ומסר לדפוס את הכרך החמישי
A Mediterranean Society ("חברה ים־תיכונית"), יצירה

פתח דבר

על המחבר

בשישה בפברואר 1985 הלך לעולמו במפתיע שלמה דב גויטיין בביתו שבפרינסטון, ניו־ג'רסי. זה די מוזר, אני מניח, לדבר על מישהו שמת במפתיע בגיל שבו המוות יכול להכות, ולעיתים קרובות מכה, ללא כל התראה מוקדמת. ועדיין, אילו יכולנו לחשוב על מלומד כלשהו שיכול היה לחיות עד מאה ועשרים, כמו אברהם אבינו, היה זה מן הסתם גויטיין – בוודאי אם כוח־רצון עז והקפדה על הבריאות היו השיקולים העיקריים. "נשיקת המוות המתוקה" גדעה באחת את חייו בשעה שהחלבש לקראת יום עבודתו. כתמיד, יום זה נועד להתאפיין בהקפדה דקדקנית על לוח זמנים ובהתמסרות לחקירת הגניזה הקהירית – האוצר הבלום היחיד במינו של תעודות ומכתבים, שבאמצעותו האיר גויטיין את ההיסטוריה החברתית והכלכלית של המזרח הקרוב בימי־הביניים, במיוחד בתקופה שבין המאה ה־11 למאה ה־13.

זמן קצר לפני מותו השלים גויטיין ומסר לדפוס את הכרך החמישי של יצירתו *A Mediterranean Society* ("חברה ים־תיכונית"), יצירה

שהתבססה ברובה על חומרים מהגניזה. עמיתיו השלימו את תהליך הדפסתו של מאמץ אחרון זה. הכרך השישי, שהוא מפתח עניינים מצטבר ובעצמו כרך עב־כרס המבוסס על ידע מעמיק, הוכן על ידי עוזרת המחקר שלו לשעבר, פולה סַנדֶרס (Sanders), היום פרופסור־חבר להיסטוריה באוניברסיטת רייס. *חברה ים־תיכונית*, פרי של אהבה וידע מעמיק, נחשבת בעיני הכול למבצע כביר של למדנות. למעשה, חוקרים מלומדים רבים רואים בה את המפעל המרתק ביותר שיצר במאה הנוכחית היסטוריון של המזרח הקרוב בימי־הביניים. על פי הדעה הרווחת, אין ספק שחוקרים מתחומים רבים יוסיפו לקרוא יצירה זו עוד דורות רבים.

דומה שגויטיין כמעט נידון לחיים של מלומד. הרקע האישי שלו מפורט בהקדמה המרגשת לכרך החמישי, שאותה כתב עמיתו אברהם ל׳ יודוֹביץ׳ (Udovitch) לאחר מותו של גויטיין. להלן גירסה מתומצתת של דברי ההלל של יודוֹביץ׳; שזרתי בה כמה הערות נוספות משלי.

גויטיין נולד באפריל 1900 בכפר הבווארי הקטן בורגקונשטאדט (Burgkunstadt), אשר בו שימש אביו כרב המחוז וכמנהיג הקהילה היהודית המקומית. בגיל צעיר הוא עקר לפרנקפורט, בה המשיך את לימודיו בגימנסיה ומאוחר יותר באוניברסיטה. הכשרתו האקדמית המוקדמת, ברומה לזו של כל תלמידי המזרח הקרוב בני זמנו, היתה של בלשן ולא של היסטוריון. באוניברסיטת פרנקפורט הוא התמקד בנושאים ערביים ואיסלמיים בהנחייתו של יוסף הורוביץ, שהתמחה בלימודי הקוראן. אולם סקרנותו של גויטיין ולימודיו לא הוגבלו בשום אופן למזרחנות. הוא היה קלאסיקון מעולה, וגם בערוב ימיו נטל חלק פעיל בסמינר הלימודים הקלאסיים שהתקיים דרך קבע במכון ללימודים מתקדמים בפרינסטון.

בשנת 1923, לאחר שהשלים את עבודת המחקר שלו בנושא התפילה בקוראן, הגשים גויטיין את שאיפתו משכבר הימים לעלות לארץ ישראל. שם החל את הקריירה שלו כמורה בבית הספר הריאלי המפורסם בחיפה, מוסד שהתייחד בתוכנית יוצאת־דופן להוראת הערבית. כמה מהמורים לערבית של מוסד זה נעשו לימים מרצים באוניברסיטה וחוקרים בעלי

שם עולמי. בית הספר הריאלי גם הכשיר דורות של תלמידים בולטים, שרבים מהם הלכו בעקבות גויטיין ופתחו בקריירה של מזרחנים. במשך כל חייו נשאר גויטיין מחנך. הוא נמנה עם סגל המייסדים של האוניברסיטה העברית בירושלים, שפתחה את שעריה בשנת 1925, והפך למרצה הראשון של מוסד זה בלימודים איסלמיים. בעוד שבהמשך הקריירה האקדמית שלו היו מעייניו נתונים לעולם המחקר והאוניברסיטה, הוא לא זנח את התעניינותו בחינוך הדור הצעיר, פירסם ספרים על הוראת העברית והתנ״ך, ושימש בתפקיד בכיר במשרד החינוך בארץ ישראל המנדטורית, מִשׂרה שבה החזיק משנת 1938 עד שנת 1948 ושבמסגרתה פיקח על מחנכים ערבים ויהודים כאחד.

זמן קצר אחרי שהצטרף לסגל האוניברסיטה העברית החל גויטיין לנהל עבודת שטח בקרב העולים התימנים – מחקר שהעמיק בעקבות העלייה ההמונית של יהודי תימן אחרי הקמת המדינה. הוא פירסם מחקרים על הניב הערבי שלהם ועל אורחות חייהם. למעשה, עבודה אתנוגרפית מוקדמת זו בקרב ״הכי יהודים והכי ערבים מבין כל היהודים״, כפי שכינה אותם, עתידה היתה להשפיע עמוקות על המחקר שערך גויטיין על חיי הקהילות היהודיות של ימי־הביניים כפי שהן משתקפות בתעודות הגניזה.

ייתכן שהמבצע הנועז ביותר מבחינה אקדמית בשנותיו הראשונות בירושלים היה עריכת המהדורה הביקורתית של *אַנְסאבּ אל־אַשְׂראף* מאת *בּלאדֻרי*, כרוניקה היסטורית וביוגרפיה חשובה. בשעה שהכין את הכרך שלו בסידרה שקע גויטיין בחקר הספרות והחברה הערביות המוקדמות. הכרך שהפיק היה מופת בסוגו, והניסיון שצבר בפרויקט זה הועיל לו מאוד מאוחר יותר, כאשר טיפל בפרַגמֶנטים הייחודיים של הגניזה הקהירית.

המחקר הרציני שערך גויטיין בתומרי הגניזה התרחש בשלב מאוחר למדי בקריירה שלו. כפי שהעיד על עצמו, הוא גילה כמעט במקרה את ערכם יוצא־הדופן לגבי היבטים רבים של קורות המזרח הקרוב, שעד אז היה תיעודם דל. במשך שאירית חייו עתיד היה חקר הגניזה לחבוע את רוב מִרצו המחקרי. למעשה, כדי להקל על מחקר זה עקר גויטיין

מירושלים בשנת 1957 ועבר לקתדרה ללימודים ערביים באוניברסיטת פנסילבניה. עם פרישתו מפנסילבניה בשנת 1971 הגיע גויטיין לפרינסטון כחבר לטווח ארוך בבית הספר ללימודי היסטוריה במכון ללימודים מתקדמים. הוא פרח בפרינסטון: באווירה הרגועה והתומכת של המכון השלים גויטיין את שלושת הכרכים האחרונים של *חברה ים־תיכונית* וכתב שלושה ספרים נוספים ומאמרים רבים, שרובם התבססו על מחקרי הגניזה שלו. הוא שמר על קשר עם תלמידיו לשעבר ושימש כיועץ לא־רשמי לחוקרים צעירים שהחלו מחקרים על הגניזה. גויטיין לא היה הראשון שחקר את הגניזה, אבל הוא היה אחראי במידה רבה להפיכת ה"גניזולוגיה" למפעל אקדמי. בזמן שלימד בארצות־הברית הוא משך אליו תלמידים רבים, שכל אחד מהם הופקד על היבטים שונים של חקר הגניזה בכחינת תת־תחום משלו. במובן זה הוא היה מעין צייד כשרונות, שהפנה אנשים מחוננים לתחומים שחרגו אפילו מטווח למדנותו העצומה. אין זאת אומרת שכל אלה שהתאבקו בעפר רגליו היו תלמידיו במובן הרשמי: הוא ניהל תכתובת ענפה עם חוקרים צעירים, וישב וקרא טקסטים עם אחרים שנתמזל מזלם ונמצאו בקרבת מקום מגוריו בפנסילבניה ומאוחר יותר בפרינסטון.

באורח סימטרי, יוצא־דופן ומופלא, אחרי יותר מ־30 שנה של מחקר חלוצי בגניזה, הסתיימה עבודתו של גויטיין במקום שבו החלה – בסחר עם היושבים לחופיו של האוקיינוס ההודי בימי־הביניים. ביום מותו היו מונחים על מכתבתו בצורה מסודרת ראשי הפרקים של הפרויקט הגדול הבא שלו – מהדורה בת שלושה כרכים ובהם תרגומים של טקסטים מהגניזה הקשורים לסחר עם האוקיינוס ההודי.

חקר המסחר עם האוקיינוס ההודי היה הפרויקט המקורי שלו. בשנת 1950, בעודו חוקר את יחסי הגומלין בין המשפט האיסלמי למשפט היהודי על בסיס תעודות בית דין יהודיות־ערביות מהגניזה הקהירית, עלה בידיו לשחזר תיק שלם שהכיל שורת תביעות שהוגשו נגד סוחר טריפוליטני, שבזמן מסעו להודו איבד חלק מהסחורה שהפקידו בידיו כמה מעמיתיו התוניסאים והמצרים. כפי שכתב מאוחר יותר, תגלית זו "חישמלה" אותו ושינתה את מהלך מחקרו ואת מהלך חייו: "אוצרות

הגניזה היו ידועים לעולם האקדמי מאז שנות ה־90 של המאה ה־19, והנחתי כי תוכניהם העיקריים היו מוכרים היטב. אותה תגלית הראתה כי חקירת ההיבטים החברתיים־כלכליים שלהם רק בקושי החלה".

עד שנת 1957 אסף גויטיין כ־200 תעודות העוסקות בסחר לאורך חופיו של האוקיינוס ההודי. היו אלו תעודות ייחודיות; לא ידוע על תעודות אחרות הנוגעות לאותו מסחר ממקור אחר כלשהו. המעבר של גויטיין באותה שנה מירושלים לאוניברסיטת פנסילבניה נועד, בראש וראשונה, להשלים את העבודה על הספר על הודו. אולם, כפי שכתב בשנת 1978, "אחרי שנה של עמל מרובה התברר לי כי זוהי משימה המוטלת בספק: הסחר עם הודו, כפי שהוא מיוצג בגניזה, היה רק פעילות אחת מני רבות של חברה ים־תיכונית עירונית מפותחת מאוד. אי אפשר לחקור את הענף מבלי להכיר את השורש. בקיץ של שנת 1958 נטשתי את הודו ועברתי לים התיכון".

ב־27 השנים הנותרות של חייו, העולם הים־תיכוני במאות ה־11 עד ה־13 הוא שעמד במרכז מחקרו, כתיבתו ומחשבותיו של גויטיין. בהיותו חוקר שיטתי וממושמע הוא פיתח את התוכנית המפוארת של *חברה ים־תיכונית* והצהיר עליה זמן רב לא רק לפני השלמתה, אלא גם לפני חיבורה. תוכן העניינים של היצירה השלמה נדפס בכרך הראשון שפורסם בשנת 1967, ונדפס שוב בכרך השני בשנת 1971. גויטיין תיכנן מחקר בן שלושה כרכים, המורכב מעשרה פרקים גדולים: ארבעה נועדו להיות מוקדשים לחיי הכלכלה (כרך 1); שלושה – לחיי הקהילה (כרך 2); ושלושת הנותרים אמורים היו לטפל במשפחה, בחיי היומיום וביחיד. משהחלו שלושת הפרקים האחרונים להתרקם, שקל גויטיין בכובד ראש כמה קיצורים קיצוניים. בהכירם את הבקיאות והיחודית והעמוקה של גויטיין בטקסטים של הגניזה ובחברה שיצרה אותם, דחקו בו ידידיו וחמיתיו לקרוא דרור לתובנותיו ולעֵטו. לשמחת הגל שעה גויטיין לעצה זו, והפרקים המתוכננים על המשפחה, על חיי היומיום ועל המחשבה הים־תיכונית פותחו לכלל כרכים שלמים נפרדים. בסופו של דבר דבק גויטיין בתוכנית־האב שלו משנת 1967, אבל שלושת הכרכים שתוכננו במקורם הפכו עתה לחמישה. לא היה תקדים למאמץ מעין זה בתחום

הלימודים היהודיים או האיסלמיים. זוהי היסטוריה של ה־*mentalité* (מנטליות) והנשמה של איש הים התיכון בימי־הביניים התיכוניים, ומבין עמיתיו, רק גויטיין מסוגל היה להגשים מפעל מעין זה.

אף מלומד אחר במאה ה־20 לא שילב כמוהו ידע כה רחב ומעמיק הן ביהדות והן באיסלם. הלימודים היהודיים עניינו אותו באופן טבעי, כצאצא מצד אמו למשפחת רבנים מכובדת, ביניהם דודנו דוד צ׳ בֶּנֶט, מזרחן עתיר ידע ובעל אמות־מידה בלתי מתפשרות. הוא שילב את התעניינותו ביודאיקה עם פירות החינוך התיכוני והאוניברסיטאי הגרמני – סוג החינוך שאיפיין את ההשכלה הגרמנית לפני שירדה החשכה על אותו עולם מבריק. שאר עבודת ההכנה למחקריו, כפי שהוא כינה זאת, במיוחד עבודתו על הגניזה הקהירית, מקורן בלימודיו אצל הורוביץ ובמגעיו עם חוקרי האיסלם שהתקבצו באוניברסיטה העברית, שבה היה הוא דמות מפתח.

שלמה גויטיין, אדם בעל אמות־מידה למדניות קפדניות ותובעניות, תיאר את עצמו כסוציוגרף. בכך התכוון לומר שתפקידו לתאר ולכתוב על חברות קדומות בהסתמך על כתביהן. הוא הפגין רגישות מיוחדת לחשיבותן של התעודות, והשכיל לקרוא בהן לעומקן. בעבודתו על חומרי הגניזה הוא הפגין כישרון ללא אח ורע לשחזור חברה שלמה על כל חיוניותה, תוך שהוא חושף את רבדיה הרבים וחודר לנשמתם ולהלך־נפשם של האנשים שעליהם כתב. מנקודת מבט זו, חמשת הכרכים של *חברה ים־תיכונית* הם תרומה ייחודית לראייתנו את החברה היהודית הטרום־מודרנית ואת חברת המזרח הקרוב בת זמנה, והם מציבים מופת לחקר שתיהן.

המחקר ההיסטורי של המאה ה־20 ייצר שתי ראיות כוללות של עולם הים התיכון: זו של גויטיין וזו של פֶרנַן ברוֹדֶל (Braudel). שני ״הימים התיכוניים״ הללו משלימים זה את זה. הים התיכון של ברודֶל הוא רחב ידיים ונפרש מעמודי גיברלטר ועד לשערי בייג׳ינג. הוא מלא מישורים, רמות וחצאי־איים, אקלימים, עונות ואימפריות עולמיות; הוא מתנהל לאיטו בקצב המלכותי של ה־*longue duree* (״משך הזמן הארוך״). גויטיין היה צנוע יותר, והים התיכון שלו מוגבל בהרבה. זהו החוף הים־

תיכוני שבין תוניסיה למצרים, עם שלוחות קטנות מערבה ומזרחה. זהו רק חלק מהים התיכון, אבל על חופיו רוחשים אנשים, מריבותיהם, כתובותיהם, הנדוניות שלהם, הרהיטים של בתיהם, כלי השולחן שלהם וגם חלומותיהם וחזיונותיהם, דתם ורגשותיהם האישיים ביותר. היקום שלו לא היה במידתו של הים. ההיסטוריה של גויטיין, כמו זו של ברודֶל, היא היסטוריה טוטאלית, שלמה – אבל זהו שלם שנתפר במידות אדם.

בסכמו את מסלול חייו כתב גויטיין:

> התחלתי את דרכי כיצור ימי־ביניימי במהותו, כלומר: כאדם שעבורו קיים נושא רוחני אמיתי אחד בלבד, המבטל את כל האחרים, הדת. נשארתי, אני סבור, homo religiosus, אבל הפכתי לאדם מודרני בתכלית על כל הכרוך בשינוי זה. לבסוף, היה פער מתמיד בין חיי האישיים המאושרים במיוחד לבין שברון־הלב או הזעם שחשתי למראה האומללות וההשפלה הרבות כל כך שנחוו במאה הזאת. לעיתים קרובות שאלתי את עצמי כיצד יכולתי לחיות עם כל זה; מה רבות הפעמים שזעקתי עם איוב, ״אִם־כֹּחַ אֲבָנִים כֹּחִי, אִם־בְּשָׂרִי נְחוּשָׁה״ (איוב ו 12); ומה רבות הפעמים שהרגשתי כמו ספר דברים באומרו: ״וְהָיָיתָ מְשַׁגֵּעַ מִמַּרְאֵה עֵינֶיךָ״ (דברים כח 34). כמי שחונך לראות בחייו שירות לקהילה, חשתי את שאלתו של איוב, את קללת ספר דברים, בעוצמה רבה יותר מכל סיפוק שהפקתי אי־פעם מאושר אישי.

גויטיין היה תמיד נכון ולהוט להסתכן ביציאה לנתיבים חדשים. בשישים השנים הראשונות לחייו הוא היה בלשן. בגיל שישים הוליכו אותו התעודות והחומרים שעליהם עבד לתחומים אחרים, והוא נהפך להיסטוריון כלכלי. בשנות השבעים לחייו, כשעבד על תעודות העוסקות בחיי המשפחה, הוא רכש כישורים של היסטוריון חברתי. הוא קרא כמות רבה של טקסטים סוציולוגיים ואנתרופולוגיים, ויישם את מה שלמד על הסוחרים ובעלי המלאכה של עולם הגניזה וגם על נשותיהם. בשנות השמונים לחייו נהפך גויטיין להיסטוריון של *mentalité*. בסתיו 1984 הוא פקד בנאמנות סמינר־ערב של לימודים

איסלמיים ומזרח־תיכוניים, אשר נערך בחסותם המשותפת של המכון ללימודים מתקדמים ואוניברסיטת פרינסטון. הוא לא היסס כלל להעמיד לדיון פרקים מתוך עבודתו בזמן ששקד על כתיבתם. הוא קיבל ברוחב־לב הערות וביקורת מעמיתים ומאנשים צעירים ממנו בגילם ובהשכלתם, ולא אחת קרה ששינה את הטקסט שלו בהתאם. מבחינת גויטיין מתקבל הרושם כי העבר לא הסתיים מעולם; הוא התייחס אל עצמו כאל מוצר לא־גמור. פיעם בו צורך מיסטי כמעט להמשיך להיאבק בעצמו ולהיטיב את דרכיו. ליד מקלט הרדיו שלו הוא שמר רשימה של יצירות מוזיקליות שונות. "כשיהיה לי זמן", נהג לומר, "אחרי שאסיים את הספר על הסחר עם הדרו, אני מתכוון לקנות את כל התקליטים הללו ולהאזין להם". אם בגיל שמונים וארבע המשיך גויטיין לשפר את עצמו, כל מי שבא עימו במגע חש שלא הכול אבוד. כל אימת שנפרדת ממנו הרגשת טוב, הרגשת שהוא רומם את רוחך.

בדומה לחברי לספסל הלימודים ועמיתי אברהם יודוביץ', גויטיין לא היה המנטור שלי במובן רשמי כלשהי. ועם זאת, כמו אחרים ורבים כל כך, תמיד פניתי אליו כתור "רבי ומורי היקר". במקרה זה לא היתה זו מוסכמה גרידא, אלא בבואה נאמנה של השפעתו על השקפתי האקדמית ועל זהותי כמלומד. כל תדפיס שנשלח אליו נענה בתשובה מיידית, תמיד באותו שִׁרבוט לא־קריא בעברית ותמיד עם מילות עידוד, ביקורת מעת לעת, וכמובן – עצה רלוונטית למחקר עתידי. הוא גם לימד את אשתי כיצד לנהוג במכונית הגם שהוא עצמו לא נהג, ואיך עושים ג'וגינג הגם שהוא עצמו לא רץ – לפחות זה שנים רבות. הוא דחק בי לדבר עם ילדַי עברית, יום בשבוע, עדיף בשבת, דבר שלהוותי לא עשיתי. וכמובן, הוא עודד אותי לאמץ את גירסתו המקוצרת לִברכת המזון, הנאמרת לאחר הסעודה, גירסה שלפי חישוביו, המדוקדקים כתמיד, חסכה לו משהו כמו ארבעה חודשים, עשרה ימים ושש שָׁעות מחקר במשך חמישים שנה. רבים אחרים – עמיתים, תלמידים וחברים – יכולים לספר סיפורים דומים על איש ומלומד יוצא־דופן זה.

עיבוד מחדש של חברה ים־תיכונית

אחרי מותו של גויטיין עיינה הוצאת הספרים של אוניברסיטת קליפורניה באפשרות לפרסם גירסה מקוצרת של יצירתו בת חמשת הכרכים בדמות ספר שיוכל לשמש במיגוון רחב של קורסים במכללות ואף לעַניין קהל קוראים רחב. כאשר פנה אלי סטנלי הולוויץ (Holwitz) מטעם ההוצאה ושאל אם אהיה מוכן לקחת על עצמי את המשימה, הסכמתי בשמחה, שכן נדמה היה לי, בתחילה, שתהא זו משימה פשוטה וברורה למדי, שלכל היותר תצריך זוג מספריים ודבק. בהתחשב בקהל היעד המתוכנן של הגירסה המקוצרת, החלטתי תחילה לקצץ את הערותיו הנרחבות ואת נספחיו כבדי־המשקל של גויטיין. למרות חשיבותם של הנספחים למתמחים בַּתחום, ההנחה היתה שקהל היעד הרחב יותר של ההוצאה לא ימצא בהם עניין מיוחד. כל היתר – גוף הטקסט העיקרי – נועד לגיזום; בכל מקום שהדבר התאפשר צריך היה לקצץ את הפרטים הטכניים שנשזרו בסיפור העלילה, אם לא להוציאם בכלל. התוכנית היתה להפיק כרך אחד שילכוד את מהות עבודתו של גויטיין, שהורתה באהבה. עד מהרה התברר כי נדרשת תוכנית מורכבת יותר, שתצריך זמן רב יותר. אופיָהּ של היצירה, שנתחברה במשך 17 שנים, תבע עיבוד מחדש רציני של כתב היד המקורי.

מאז תחילת כתיבתו של *חברה ים־תיכונית* דבק גויטיין בתוכנית שהכין מראש. הדבר איפיין את דאגתו הגדולה לענייני סֵדר; אפילו כותרות הפרקים של הכרכים השני והשלישי נקבעו מלכתחילה. אף כי גויטיין לא סטה מעולם מתוכנית מושגית זו, כתיבתו השתנתה במשך 17 השנים שבהן לבש הספר צורה. בתארו את היסודות הכלכליים של קהילת הגניזה (כרך 1) הוא נקט סגנון קפדני מאוד והסיפר שלו תוּבל בפרטים מרובים – לעיתים יותר מכפי שרוצים היינו לקרוא, לא כל שכן לקלוט. יש, כמובן, תובנות יוצאות־דופן על דרך פעולתה של הכלכלה הימֵי־ביניימית. בשל עושר הנתונים שאינם זמינים ממקורות אחרים, ובשל חשיבותם של נתונים אלה להבנת החברות המוסלמית והנוצרית שבקרבן חיו היהודים, במובנים מסוימים הכרך הראשון הוא החשוב ביותר. אלא שבגלל הכמות העצומה של הנתונים והדיונים הטכניים הכרוכים בהם,

ההתקדמות בכרך זה אינה פשוטה כלל לקורא הממוצע או אפילו להיסטוריון מקצועי, שפרטי־הפרטים המבהירים את המקצבים הכלכליים של החברה הים־תיכונית בימי־הביניים אינם מעניינים אותו יתר על המידה (או שאין הוא מומחה דיו כדי לעכלם). התיאורים של המקצועות השונים והדיווחים המפורטים על הדרך שבה ניהלו מפעלים עסקיים את ענייניהם נראו לי מעניינים פחות מהארגון הקהילתי והמשפחתי, נושאיהם של כרכים 2 ו־3. לאחר שהשקעתי עבודה מרובה בעריכת הכרך על היסודות הכלכליים, החלטתי באי־רצון להשמיט את רובו מהכרך המקוצר. מומחים יוכלו תמיד להיעזר במקור.

הוא הדין, וביתר שאת, בכרך 4, המוקדש לחיי היומיום. לאחר מחשבה רבה נראה לי שהתיאורים המפורטים של תנאי הדיור, האבזרים הביתיים, הבגדים והתכשיטים, המזון והמשקה, שכירת בעלי־חיים וכיוצא באלה נושאים, לא יהיה בהם כדי לעַניין את הציבור הכללי. לכן הושמטו גם חומרים אלה מן המהדורה המקוצרת. מנגד, החלק של פרק 4 הדן בעיר שוכתב ונכלל בהקדמה תחת הכותרת "הסביבה המקומית". כמו במקרה של כרך 1, קוראים המעוניינים בפרטים הקטנים – במקרה זה, מחיר הקנייה וההשכרה של בתים, סוגי המנורות הביתיות, מרחפי יינות, שכירת חמורים, אופני ענידת תכשיטים וכן הלאה – מוזמנים לפנות למקור.

בכרך החמישי והאחרון ניכר שינוי בסגנון ההגשה של גויטיין. הכתיבה נעשית נינוחה יותר, הפרוזה – רחבה יותר, ומחשבותיו נראות פילוסופיות יותר. אולי היה זה תוכן הכרך, אולי היה זה משום שגויטיין שרוי היה בעשור התשיעי לחייו, ואין זה נדיר שאנשים עמוקי מחשבה – ומחבר ספרנו בהחלט היה כזה – ישקעו במחשבות עצמיות מעמיקות. בכרך האחרון פונה גויטיין ליחיד. אנו רואים כיצד אנשים מכל שדרות החיים הגיבו לסביבתם באופן אישי ביותר. אנחנו למדים על מנהגיהם, ובאופן כללי יותר – על גישותיהם לחיים. ובניסוח שונה משהו: אנו רואים כיצד הצטלבו תקוותיהם עם העליות והמורדות של קיומם. כרך 5 הוא, במהותו של דבר, מחקר על הרהורים והערכות־מצב של היחיד בהתבסס על המדגם הגדול ביותר של תעודות אישיות שהעמידה

לרשותנו עד כה חברה ים־תיכונית כלשהי. כרך 5 גם סיפק לגויטיין הזדמנות להתמסר בחופשיות רבה יותר לדיון בערכיו־שלו, כולל באחרית־הדבר, שבה הוא מנסה למקם את *חברה ים־תיכונית* בתוך מסגרת מחקרית רחבה יותר. אבל לתוך הסיפור נשזר ברוב כישרון לא רק גויטיין המלומד: איש מפין מכריו לא הופתע מהזיקה ההדוקה כל כך בין והותו היהודית למחקרו, במיוחד בשעה שהוא מהרהר על דמויות בולטות מן העבר. הכרך האחרון מכיל דיוקנים של כמה אישים כאלה, לרבות אברהם בן הרמב"ם. אברהם יוּדוֹבִיץ' כתב ברוב תובנה: "בשינויים קלים [הקריירה של אברהם בן הרמב"ם] יכולה לאפיין את חייו ומפעלו [של גויטיין]". או, כפי שגויטיין עצמו ניסח זאת בדִבּרו על קודמו איש ימי־הביניים, "חייו ותורתו יוצרים רושם כה הרמוני מאחר שעלו בקנה אחד עם מיטב היסודות הנעימים ביותר בציוויליזציה בת התקופה שסביבו, ובה בשעה ייצגו את ההגשמה המושלמת ביותר של דתם של אבות־אבותיו".

מתוך אי־רצון רב החלטתי לגרוע את רוב הכרך החמישי מהמהדורה המקוצרת. החלטה זו, שנתקבלה בשעתו בביטחון מלא, מסיבה לי עתה חרטה מסוימת במחשבה שנייה. הנימוק המקורי לקיצוצו של רוב הכרך האחרון התבסס על העובדה שהערכים הבולטים שבהם דגלו הדמויות המתוארות שם מחלחלים בכל הכרכים האחרים, במיוחד בדיונים על ארגון הקהילה והמשפחה. במבט לאחור נדמה לי שאולי הושפעתי באורח לא־מודע משיקולים אישיים, היינו: הסתייגות ממה שנראה בעיני כדגש מיותר על אינדיבידואליות על חשבון המשפחה והקהילה, עמודי התווך שעליהם נשענו מאז ומעולם חברות יהודיות שופעות חיים. ואכן, הנושאים המהווים את מסגרת המבנה של פאר יצירתו של גויטיין כפי שעיבדתי אותה מחדש הם נושאי הקהילה והמשפחה. מכאן השינוי בסדר הצגת הדברים.

גם לא די היה במחיקה פשוטה של חלקים גדולים מהטקסט המקורי, אגב שינוי הסדר של אלה שהושארו. שינויים אחרים נחוצים היו אף הם. קודם כול היתה שאלת השפה. האנגלית לא היתה שפת אמו של גויטיין, ואף לא שפתו השנייה או השלישית. כמי שאליו הוא נהג לפנות מעת

לעת בשאלות של הגייה, ובאופן כללי יותר בשאלות של סגנון אנגלי, נעשיתי מודע לצורך להפוך את משפטיו המדויקים – אך המסורבלים לעיתים – לנגישים יותר לקוראים. לאורך כל כתב היד המעובד ניסיתי לנפות את סגנונו של גויטיין; בד בבד עם כך ניסיתי לשמור אמונים למקצבים ולרגישויות של הפרוזה שלו. אולם היו מקרים שבהם צריך היה, להערכתי, לשכתב פסקאות שלמות למען הבהירות.

בעיה חמורה יותר היתה שִׁקלול העדות שהוא מציג. אף שגויטיין היה חוקר דגול, *בחברה ים־תיכונית* לא תמיד היה עקבי במסקנות שהסיק מהעדויות שהוא עצמו הביא. למעשה, בנקודות מסוימות בטקסט הוא אף נטה לסתור את עצמו ללא כל הסבר. חוסר עקביות זה היה, לכאורה, פועל יוצא של מוחו החקרני. דמיונו הפורה, שניזון ממידע עצום, הציג כל העת חומר חדש שאותו צריך היה לשקול ולארוג לתוך שטיחי־קיר מוכרים. פגישות אקראיות עם סטודנטים ועמיתים הניבו שיחות, שעד מהרה הובילו להרהורים כבדי־ראש על החיים ועל המחקר. תצפיות על הדרך שבה אנשים וקבוצות מנהלים את ענייניהם בימינו הזינו את דמיונו בשעה ששיחזר את העבר. אף פרט, ולוּ הקטן ביותר, לא חמק מעיניו. כתוצאה מכך הוא שקל מחדש עמדות קודמות וערך מחדש השקפות קודמות, בהתאם לתפיסות חדשות ולמציאויות משתנות. אבל אפילו גויטיין, שמוחו היה בור סוד אמיתי, לא יכול היה לזכור פסקאות שחיבר זמן־מה קודם לכן, לא כל שכן במשך השנים הרבות שבהן נמשכה עבודה זו.

עניין נוסף היה נוהגו של גויטיין לשזור את נסיונותיו האישיים לתוך סיפוריהם של בני עמו הימי־ביניימיים, תחבולה דידקטית שלעיתים קרובות עשה בה שימוש מיטבי. היה מי שדימה אותו ל"צייר רנסנסי [...] שאפשר לזהות את יצירתו לא רק באמצעות חתימתו בפינת הבד, אלא גם באמצעות הדיוקן העצמי שהוא משרטט בלב 'אנשי הים התיכון' שלו". בניגוד לחוקרים המבדילים את עצמם ממושאי מחקרם, העדיף גויטיין שימוש באישי כאמצעי להאיר את העבר. יש תחושה של חוסר אמצעיות מכוונת בין הרהוריו האישיים לבין ההתנסויות של אנשי ימי־הביניים שאותם תיאר. הערות אלו נראות לקוראים מעניינות תמיד,

ולעיתים אפילו מרתקות, אבל הן בהחלט מעוררות שאלות מתודולוגיות, במיוחד כאשר הוא משתמש בהתנסויותיהן של קהילות יהודיות מודרניות בארצות האיסלם (במיוחד התימנים) כדי להסביר את מצבם של אבותיהם הקדומים. דור קודם של חוקרי המקרא ביקש להבין את בני ישראל הקדומים בהסתמך על תצפיות על בדואים בני זמננו במזרח הקרוב, ניסיון שזרע בלבול בה במידה שהאיר את העבר. אין ספק שאפשר ללמוד רבות על העבר מתצפיות על חברות בנות זמננו, שנראות לנו כאילו קפאו בזמן, פחות או יותר, ואפילו על חברות שעברו שינויים משמעותיים. אולם יש סכנה בכך: כאשר אנחנו משתמשים בהווה כדי להסביר את העבר, אנחנו עלולים לכפות את רגישויותינו על נסיבות ועל אנשים המרוחקים מאיתנו מרחק רב. בהיותי מודע לסכנה זו נטלתי לעצמי את החירות לקצץ מהטקסט כמה מהערותיו האישיות במיוחד, ריהא אשר יהא החיבול שהן מוסיפות לעבודה שכבר ערֵבה מאוד לחיך ממילא.

לא ניסיתי לעדכן את *חברה ים־תיכונית*, כלומר – ברוב המקרים לא שילבתי בה מחקר עכשווי יותר, אף כי איזכרתי אותו מעת לעת. בשלב מסוים בעתיד הרחוק יותר, לאחר שהצבא הקטן של מלומדים החוקרים עכשיו את הגניזה יפרסם את ממצאיו, יימצא אולי מישהו שיבקש ליטול על עצמו את המשימה של עדכון היצירה הגדולה יותר. כמו כן לא ניסיתי להציע מסגרת מחקרית שבאמצעותה אפשר יהיה לארגן מחדש את הפרטים המרובים שגויטיין סיפק ביד אמן. מחברנו לא התעסק בפרדיגמות היסטוריות; הטכניקה המדעית שלו, החודרת והמרתקת תמיד, היתה מורכבת מציור של מיניאטורות שבעקבותיהן באו הערות פרשניות נרחבות, שהיו מעוגנות תמיד במה שאפשר לכנות – בהעדר ביטוי טוב יותר – הבנה אנושית ונוקבת של הדרך שבה אנשים נוטים להגיב בשעה שהם ניצבים למול חיי היומיום ותהפוכותיהם. גויטיין הוא במיטבו כאשר הוא מתאר את העולם שעליו הוא כותב, ולאו דווקא כאשר הוא מנסה להכניסו למסגרת תיאורטית. הבנת ההיסטוריה שלו נתעצבה על ידי מיגוון השפעות; שום גישה או שיטה יחידה לא הִכתיבה את דרך התקדמותו. כפי שהוא ניסח זאת באחרית־הדבר של ספרו: "אינני זוכר שבחרתי לעצמי כמודל ספר מסוים או אסכולה מסוימת...

[תחת זאת] הִנחתה אותי הפקודה שיצאה מלפני מקורותי [שהם] בעלי אופי מיוחד מאוד".

גויטין, ללא ספק, קרא הרבה ובצורה ביקורתית. הקריאה בספרי היסטוריה של מחברים אחרים הותירה בו רושם בר־קיימא, שלילי וחיובי. הוא הצריך את יעקב בורקהַרדט (Burckhardt), במיוחד את מחקרו על תרבות הרנסנס באיטליה, עבודה שבעיני גויטין סיפקה את קשרי הגומלין בין מוסדות פוליטיים, הדת ואמנות מקובלות אחרות, הספרות, האמנות וחינוך היחיד וכיוצא בהם קשרי גומלין בין נושאים רחבי־טווח שהיה בהם להועיל לו בעבודתו־שלו.

בשלב מאוחר יותר של הקריירה שלו למד גויטין להעריך את מחקרו הממכותי של פֶּרנַן ברוֹדֶל על הים התיכון בתקופת פיליפ ה־II, עבודה המטפלת בצורה גורפת בָּאזור במאה ה־16, ברומה למה שעשה גויטין לגבי המאות ה־11 עד ה־13. עם זאת חוקרים אחרים, שניסו לצייר היסטוריה במשיחות מכחול רחבות, לא עוררו את התפעלותו. הוא בז לשפֶּנגלֶר (Spengler) ולטוינבי (Toynbee), שני התיאורטיקנים הגדולים שהיו, לדעתו, דלים וא־היסטוריים.

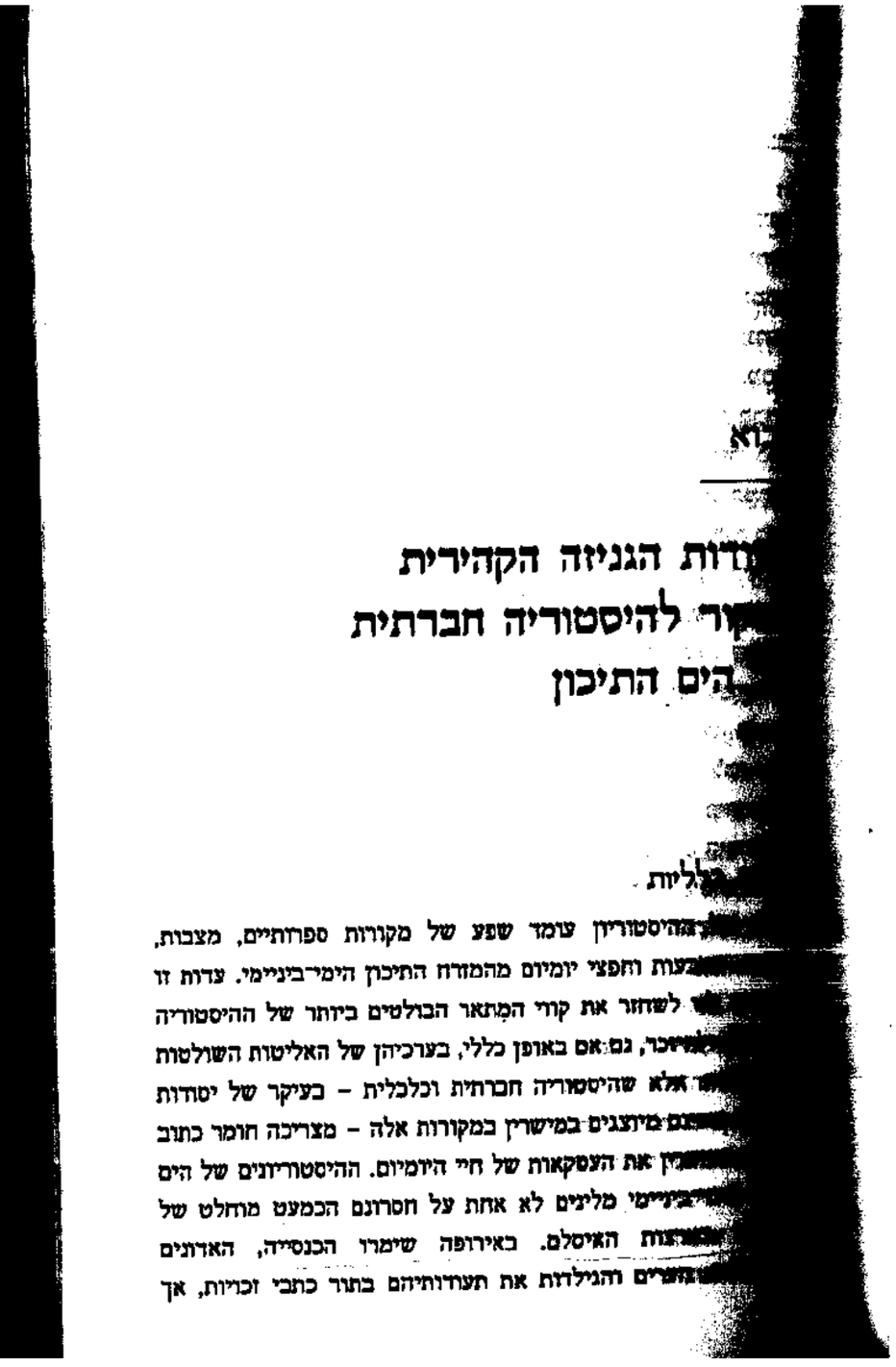
בעבורתו על חומרי הגניזה נמשך גויטין לגישות שהיו רווחות בשעתו בהיסטוריה החברתית־כלכלית. מדריכיו היו רוברט לוֹפֶז (Lopez, *היסטוריה של ביזנטיון ואירופה המערבית*) וקלוד כאהן (Cahen, *תולדות המזרח הקרוב האיסלמי*), שני עמיתים צעירים ממנו במעט, שלמדו את אומנותם האינטלקטואלית באסכולה ההיסטוריוגרפית המפורסמת של האנאלים (Annales). שניים אלה, בתורם, העריצו מאוד את עבודתו של גויטין. גם מדעי החברה סיקרנו אותו.

בצעירותו הוא התעודע לכתביהם של סְפֶנסֶר, דירקהַיים וֶובֶּר (Spencer, Durkheim, Weber); בשנות בגרותו הוא קרא בעניין רב את קליפורד גירץ (Geertz) והפיק מכך תועלת ניכרת, אבל אף אחת מהדמויות הללו לא סיפקה לו פרדיגמה מן המוכן, שהיה בה כדי לשמש אותו ולהסביר את מושאי מחקרו. מבחינה זו הוא היה מלומד לקטני ביותר.

מעל לכול היה גויטין חוצר של חינוך קפדני ובעל בסיס רחב, מן

הסוג שנעלם, כמדומה, מן העולם. הוא היה בלשן מצוין, מומחה גדול לעברית, וגם, חרף הכחשותיו הצנועות, ערביסט ואיסלמיסט נפלא, כמו כל תלמידיו של יוסף הורוביץ. הוא גם היה קלאסיקון נלהב, שלמד אצל מחיאס גֶלצֶר, הרמן דֶסאוּ ואדוארד מאיֶר (Gelzer, Dessau, Meyer). אף כי התלונן כל העת על כך שהיחידה שלו החלידה, הוא השתתף בקביעות בסמינרים הקלאסיים של המכון ללימודים מתקדמים ותרם להם רבות. וכאילו לא היה די בכל אלה, הוא היה גם חובב אמנות ומחיקה, נושאים שעליהם יכול היה לדבר ואף דיבר בידענות ניכרת. בקיצור, הוא היה מלומד שבמלומדים ואדם לכל עת.

ד"ר יעקב לסנר



...רות הגניזה הקהירית
...קור להיסטוריה חברתית
...ים התיכון

...ליות

...ההיסטוריין עומד שפע של מקורות ספרותיים, מצבות, ...בעות וחפצי יומיום מהמזרח התיכון הימי־ביניימי. צדות זו ...ר לשחזר את קורי המִתאר הבולטים ביותר של ההיסטוריה ...מיוכר, גם אם באופן כללי, בערכיהן של האליטות השולטות ...ר אלא שהיסטוריה חברתית וכלכלית – בעיקר של יסודות ...נם מיוצגים במישרין במקורות אלה – מצריכה חומר כתוב ...ין את העסקאות של חיי היומיום. ההיסטוריונים של הים ...ביניימי מלינים לא אחת על חסרונם הכמעט מוחלט של ...תוות האיסלם. באירופה שימרו הכנסייה, האדונים ...ורים והגילדות את תעודותיהם בתור כתבי זכויות, אך

מבוא

תעודות הגניזה הקהירית כמקור להיסטוריה חברתית של הים התיכון

העדות כלליות

לעיונו של ההיסטוריון עומד שפע של מקורות ספרותיים, מצבות, כתובות, מטבעות וחפצי יומיום מהמזרח התיכון הימי־בינייתי. עדות זו מאפשרת לנו לשחזר את קווי המִתאר הבולטים ביותר של ההיסטוריה הפוליטית ולהיזכר, גם אם באופן כללי, בערכיהן של האליטות השולטות והספרותיות. אלא שהיסטוריה חברתית וכלכלית – בעיקר של יסודות חברתיים שאינם מיוצגים במישרין במקורות אלה – מצריכה חומר כתוב המשקף במישרין את העסקאות של חיי היומיום. ההיסטוריונים של הים התיכון הימי־בינייתי מלינים לא אחת על חסרונם הכמעט מוחלט של ארכיונים בארצות האיסלם. באירופה שימרו הכנסייה, האדונים הפיאודליים, הערים והגילדות את תעודותיהם בתור כתבי זכויות, אך

גם לצרכים אחרים; שום דבר מעין זה לא נמצא בקרב המוסלמים בני אותו הזמן.

בנסיבות אלו יש לברך על האוצר הבלום של תעודות יהודיות, בעיקר מהמאה ה־11 ועד סוף המאה ה־13 ומכל אזור הים התיכון, שנשתמר במה שנודע בשם "הגניזה הקהירית". בעברית ימי־ביניימית מציין המונח "גניזה" – או, ליתר דיוק, "בית גניזה" – מקום לאחסון כתבים שנועדו להשלכה. המסורת היהודית אומרת כי יש להניח כתבים שיצאו מכלל שימוש והנושאים את שם האל בתדר מיוחד, עד לטמינתם בבית קברות – ממש כשם שיש לקבור את גוף האדם לאחר שמילא את תפקידו ככלי קיבול של הנשמה, כדי לשמרו עד שתגיע שעתה של תחיית המתים. בימי־הביניים החזיקו גם מוסלמים ונוצרים באמונות דומות כלפי כתבי קודש, אבל היהודים היו עקביים יותר בעניין זה, אולי משום שהעברית נחשבה בעיניהם לשפת האל. רעיון הקדושה הוצתק בהמשך מהשפה לאותיות, והמהדרים נמנעו מהשמדת כל מה שנכתב באותיות עבריות, אפילו כשתוכנו נשא אופי חילוני בעליל וכששפתו לא היתה עברית. לא היה נוהג אחיד בעניין זה; באופן בסיסי וכללי השתמשו בגניזות ל"שמות", קרי: לכתבים שנשאו את שם האל למעשה או להלכה.

המאגר העיקרי של הגניזה הקהירית היה חדר עץ בצמוד לבית הכנסת בפֶסטאט, או כפי שהיא קרויה היום "קהיר הישנה". פֶסטאט היתה בירת מצרים המוסלמית עד שנת 969 לספירה, שבה כבשו הפאטִמים את הארץ וייסדו את קהיר כשלושה קילומטרים ומחצה צפונית־מזרחית לבירה הקודמת. במשך כל התקופה הפאטמית (969-1171) נותרה פֶסטאט העיר הראשית של מצרים ומעולם לא ננטשה באמת, אפילו בימי שקיעתה וחורבנה. הוא הדין בבית הכנסת שאליו היתה צמודה הגניזה: אף כי האזור הסובב את בית הכנסת היה נטוש ברובו, הוא לא חדל מלשמש כבית תפילה. בשנת 1890 בערך שופץ המבנה כולו. בזמן עבודות השיפוץ נעקר ממקומו הגג של חדר הגניזה, והאוצרות הגנוזים בו התגלו.

גילוי הגניזה והעברתה

חלק מהחומר שנשמר בגניזה הועבר משם עוד קודם לכן, בעיקר כמדומה, הודות למאמציהם של חוקרים יהודים מירושלים. אחד מהם נכנס לחדר הגניזה כבר בשנת 1864 ותיאר אותו בספר שראה אור שנתיים לאחר מכן. בשנת 1890, כאשר סוחרי עתיקות מצריים ומלומדים אירופיים שביקרו במצרים נעשו מודעים יותר לכתבי היד העבריים של הגניזה, החלו כמויות גדולות של החומרים שנשמרו בה זורמות לספריות ציבוריות ופרטיות באירופה ובארצות־הברית. למרבה המזל, כמעט כל כתבי היד של הגניזה – שנרכשו בשנת 1891 וזמן קצר אחריה על ידי אספנים אמריקנים, בעיקר מפילדלפיה – נמסרו למשמורת ל־*Dropsie College for Hebrew and Cognate Studies* שבעיר זו. תעודות אחרות שנרכשו עשו את דרכן לסנקט פטרבורג, לבודפשט, לקיימברידג' (אנגליה) ולניו־יורק.

כמה חוקרים בולטים פיקפקו בערכם של "הפרַגמֶנטים המצריים", מפני שכונו מסמכי הגניזה בתחילת שנות ה־90 של המאה ה־19. בין הספקנים נמנה שניאור זלמן (סולומון) שכטר (Schechter), אז מרצה לספרות רבנית באוניברסיטת קיימברידג', אנגליה, ולימים נשיא בית המדרש לרבנים באמריקה השוכן בניו־יורק. על חוסר העניין שהפגין שכטר בזמנו בחומרי הגניזה מעידה בבהירות העובדה שהוא לא טרח לקטלג, ולו באורח זמני, את מסמכי הגניזה שאכן נרכשו על ידי ספריית אוניברסיטה משנת 1893 ועד שנת 1894, ואלה הושארו בארגזיהם במצב דומה לזה שבו הגיעו לשם.

ואז, ביום 13 במרס 1896, הראו שתי נשים סקוטיות משכילות לסולומון שכטר כמה דפים מהגניזה הקהירית שרכשו לא מכבר. שכטר זיהה שאחד הדפים מכיל את הנוסח העברי של ספר בן־סירא. ספר זה נכתב בעברית בערך בשנת 200 לפנה"ס, אך המקור אבד ותוכנו נודע רק באמצעות תרגומים ליוונית וללשונות אחרות. גילוי מדהים זה הצית את דמיונו של שכטר: אם נמצא בגניזה דף מספר כה עתיק, סביר להניח שחיפוש שיטתי יניב דפים דומים נוספים. שכטר הגה את הרעיון הנועז לשמר, באחת, את כל הגניזה הקהירית לצורכי מחקר. התמזל מזלו ונמצא

לו תומך ופטרון נלהב בדמותו של צ׳רלס טיילור (Taylor), המנהל של קולג׳ סנט ג׳ון בקיימברידג׳. מצויד במכתבי המלצה לרב הראשי ולנשיא הקהילה היהודית בקהיר, הגיע שכטר למצרים בדצמבר 1896. הוא עסק שבועות אחדים בקריאת החומר, ואחריהם שיגר את המטמון עם יתרת התעודות לקיימברידג׳. לכן מחזיקה הספריה של אוניברסיטה זו בכמות תעודות הגדולה פי שלושה מכל שאר האוספים גם יחד.

בתחילת המאה ה־20 נחפר חומר גניזה חדש בבית הקברות בַּסָאתין שממזרח לפסטאט, ונמכר בגלוי. חלק מהחומר מצא את דרכו לספריות ולאוספים קטנים יותר. תעודות הגניזה שמיקומן ידוע, לרבות אלו שהושגו מחדר הגניזה עצמו ומבית הקברות הסמוך, מפוזרות עתה ב־20 ספריות ובין אספנים פרטיים. תולדות העברתה של הגניזה הקהירית לספריות באירופה ובאמריקה מסבירות את פיזורו העכשווי של החומר. בנסיבות אלו אין תמה אפוא, שדפים מאותו ספר או פרגמנטים של אותו מסמך נמצאים במקומות מרוחקים זה מזה כמו סנקט פטרבורג, קיימברידג׳ וניו־יורק. מבחינת החוקרים, מעֵבר לחוסר הנוחות שבפיזור הגיאוגרפי קיים קושי נוסף, והוא שרק אוסָפים מעטים פירסמו קטלוגים, ואלה שפורסמו אינם שלמים והם בלתי מספקים למחקר היסטורי. יתרה מזו: המחקר המלומד על הגניזה, במיוחד הנסיונות המוקדמים, מפוזר אף הוא בין כתבי־עת ועבודות שאינן תמיד זמינות. מעת לעת מופיעים מחקרים מעניינים על הגניזה גם בפרסומים לא־מדעיים. כך, לדוגמה, בחפר שבין המאות ה־19 וה־20 פורסמו פרגמנטים בכתב־עת בוסטוני, *The Green Bag: An Entertaining Magazine for Lawyers*. כדי לתקן את המעוות הכין שאול שקד ביבליוגרפיה טנטטיבית של תעודות שפורסמו מן הגניזה, בהדרכתם של דוד צ׳ בֶּנֶט מהאוניברסיטה העברית בירושלים וגויטיין עצמו.

גניזה מול ארכיון

על טיבו של ארצר כתבי היד של הגניזה ניטיב לעמוד אם נשווה אותו לארכיון. תכליתו של ארכיון היא לאחסן חומרים זמינים לעיון; בדרך כלל מוקדשת חשומת לב מרובה לשימור פריטים יחידאים, המאוחסנים במקרים רבים מייד לאחר כתיבתם. ההפך הוא הנכון במקרה של הגניזה הקהירית. מסמכים הופקדו שם רק אחרי שבעליהם איבדו בהם כל עניין, ובזוב המקרים – זמן רב אחרי כתיבתם. מכתבים משפחתיים פרטיים, לא כל שכן תכתובת עסקית, לא היו מאוחסנים במקום כה מרכזי אלמלא איבדו בני אותם ימים כל עניין בהם. מסמכים משפטיים שהבטיחו את זכויותיהם של המחזיקים בהם נשמרו בידיהם ובידי יורשיהם – לעיתים קרובות במשך דורות – בטרם אפשר יהיה לאחסנם בחדר הגניזה.

היתה סיבה נוספת להחזיק במסמכים זמן רב בטרם הועברו לגניזה: הנייר היה יקר, ושטח ריק בתעודות נוצל אפוא באופן טבעי לכל מיני תכליות כגון טיוטות, רשימות קצרות, חשבונות או סתם בדיקה של עט או תרגילי כתיבה. רבים מסוגי הנייר שנמצאו בגניזה, כמו גם סוגי הדיו, היו מאיכות משובחת, וכתב ידם של לבלרי בתי המשפט, הפקידים בבתי העסק והלמדנים היה ברור ולעיתים קרובות נאה. זה היה הכלל ברוב המקרים בקרב יודעי הכתוב במזרח הקרוב הימי־ביניימי, כפי שמעידים כתבי יד ערביים רבים המצויים ברשותנו. אבל שיני הזמן נוטות לכרסם אפילו בקריאותם של טקסטים שנכתבו בצורה ברורה, במיוחד כאשר נעשה שימוש חוזר בנייר ישן. אפילו באותן תעודות גניזה שלמות, פחות או יותר, נמחק הכתוב בחלקו (למשל, מאחר שנרטב במי ים) או נפגם בדרך אחרת. רבים ממסמכי הגניזה אינם אלא פרגמנטים המייצגים את ההתחלה, האמצע או הסוף – או השער הקדמי או האחורי – של תעודה כלשהי. בעוד שאפילו פיסות נייר קטנות מכילות לעיתים מידע רב־ערך, חוסר שלמותן של תעודות אלו, הכרוך תדיר באובדן פרטים חיוניים על אנשים, תאריכים ומקומות, מציב אתגר קשה ותובעני לקוראים מודרניים המבקשים להבינן.

בארכיון מסודר מתויק החומר בדרך כלל על פי נושאים ונשמר עם תעודות דומות במקום אחד, מה שהופך את מחקרו של נושא מסוים לנוח

יותר. התעודות בגניזה אוחסנו באופן אקראי. ההעברה הבלתי מסודרת של חומרי הגניזה לספריות באירופה ובאמריקה לא הולידה אומנם את המצב האקראי של האוספים העכשוויים, אך ללא ספק החמירה אותו. אפילו באוספים ממרינים בקפידה כרוך חומר גניזה הטרוגני ביותר בכרך אחד.

אולם, אין ספק שמשפחות וקהילות יהודיות החזיקו ארכיונים. הגניזה עצמה שימרה יותר מ־200 מכתבים שמוענו לנהראי בן־נסים, איש עסקים, תלמיד חכם ומנהיג קהילתי בולט שהיגר בשנת 1045 בערך מתוניס לפֶסטאט, שבה מת 50 שנה מאוחר יותר. אנשים נוספים ומשפחות רבות מיוצגים בגניזה באמצעות מסמכים כה רבים, עד שלא נותר לנו אלא להניח כי במקורם הם היו חלק מספרי חשבונות שנוהלו בקפדנות. במקרים רבים נשתמרו דפים מפרוטוקולים של בתי משפט, המתייחסים לרצף של ישיבות שהתנהלו במשך שנים אחדות (כגון 1027-1029, 1097-1099) או מפנקסי שופטים המסקרים תקופות ארוכות. אלא ששרידי הארכיונים הללו נהפכו לחלק בלתי נפרד מהאוסף הגדול יותר שאוחסן באורח אקראי, ובזה אחר זה חיטטו והפכו בו ידיים רבות בחיפוש אחר נייר בר־שימוש וספרי תפילה ישנים, או – קרוב יותר לזמננו – בחיפוש אחר מסמכים למכירה בשוק העתיקות.

סוגי המסמכים

בצד מסמכים מנוסחים בקפידה וערוכים להפליא אפשר למצוא בגניזה פתקים שנכתבו בחופזה, דו"חות או מכתבים משורבטים בכתב בלתי קריא כמעט ובשפה מרושלת או בלתי תקינה מבחינה דקדוקית. אולם ייחודה של הגניזה טמון דווקא בחסרונות שבה. זוהי אספקלריה נאמנה של החיים, לעיתים סדוקה ומוכתמת, אבל רחבה מאוד ומשקפת את כל היבטי החברה שיצרה אותה. כמעט כל דבר שנעשה בו שימוש בכתיבה הגיע אלינו.

הקבוצה הגדולה ורבת־הערך ביותר בתעודות הגניזה מורכבת

ממסמכים משפטיים – בין אם הצהרות שנגבו ובין אם הסכמים שהושגו. המסמכים מופיעים בשלוש צורות שונות: כטיוטות, כרישומי בית משפט או כתעודות שנמסרו לאנשים הנוגעים בדבר. ההצהרות שנתנו הצדדים או העדים מובאות לעיתים קרובות מלה במלה, בעוד שנושא התיק עצמו נרשם בתמציתיות ובבהירות בידי הרשם. כמעט כל מערכת יחסים אנושית שאפשר להעלות על הדעת מיוצגת במסמכים אלה, והם נקראים לעיתים כמו חדשות מקומיות שמגולל עיתונאי מוכשר. מבין המסמכים המשפטיים מעניינות במיוחד הכתובות, שמאות רבות מהן שרדו. מסמכים אלה אינם אחידים כלל וכלל; תחת זאת הם מפרטים את מיגוון התנאים המסדירים את היחסים בין בני הזוג הצעירים, ועל כן מהווים מקור רב־ערך לידע שלנו על חיי המשפחה. הגיטין, שגם רבים מהם השתמרו, הם בגדר נוסחאות ותו לא; יש בהם אך מעט עניין להיסטוריונים חברתיים, מעבר לשמותיהם של המתגרשים וחתימות העדים או התאריכים והמקומות. מנגד, ההסכמים שהושגו בין הצדדים המתגרשים ורשימת הנכסים שהוחזרו לאשה הם לעיתים קרובות מאלפים.

צוואות והצהרות של שְׂכִיב־מְרַע מכילות כמעט אך ורק הסדרי רכוש. הגניזה אינה מכילה צוואות מוסריות (שבהן מצווה היורש לנהל אורח חיים מוסרי לאחר מות המוריש); תעודות כאלו נפוצו במאות מאוחרות יותר. אולם לעיתים קרובות הצהרתו האחרונה של אדם מספקת מושג ברור לא רק על נכסיו, אלא גם על דעתו לגבי מיגון גדול של נושאים. הצוואות הן אוצר כלום של מידע, וכמותן גם רשימות המצַאי של רכוש העשירים והעניים כאחד; רשימות הספרים הרבות שנמצאו בגניזה (עם מחירים או בלעדיהם) מצורפות בדרך כלל כנספחים לרשימות מצאי אלו. חדי השחרור של עבדים ושפחות (מביניהם שכיחים רק חדי השחרור של שפחות) ערוכים על פי נוסחה אך אינם משוללי עניין; לעיתים שחרור העבד או השפחה כלול בהצהרה של שְׂכִיב־מְרַע. בין המסמכים העסקיים הנפוצים ביותר מצויים כתבי הוריתור – הצהרות הערוכות על פי נוסחה המתייחסת לאדם אחד או יותר, המוותרים על כל תביעה מאדם אחר או מאנשים אחרים; רבות מתעודות הגניזה האורכות והשמורות ביותר

שייכות לקטיגוריה זו. תעודה מסוג אחר, קצרה אך חשובה ביותר, היא כתב ההרשאה. גם תעודות אלו הן חיבורים בנוסח קבוע. עם זאת, מאחר שבדרך כלל הן מציינות לא רק את שמות האנשים והמקומות הנוגעים בדבר אלא גם את הנושא שלגביו ניתנה ההרשאה, לעיתים קרובות יש עניין רב בתעודות אלו, שרבות מהן נמצאו. שטרי מכירה או מתנות של בתים (ברוב המקרים, של חלקי בתים) ושל שפחות, וכמו כן שטרי שכירות של דירות או שטרי חכירה של אדמה, הם שכיחים ובכולם שמור לנו מידע שימושי. התדיינות משפטית בנוגע למכירת סחורות לא הניבה ברוך כלל חוזים רשמיים ברשומות המשפט, אולם אפשר היה להציג כראיה ספרי חשבונות או לזמן עדים ולגבות מהם עדות בעת קבלת ההכרעות המשפטיות.

- הקמת שותפויות או פירוקן הניבו בדרך כלל תעודות עתירות מידע מפורט. לעומת זאת, הלוואות והתחייבויות לתשלום חובות הן מאכזבות ברובן, מאחר שככלל לא מצויות בהן הסיבות והנסיבות האחרות של החובות. מעט מאוד הסכמי עבודה השתמרו, ויש לכך שתי סיבות: ראשית, פועל עני העדיף להיכנס לשותפות עם אומן עמית עשיר יותר, ולאו דווקא להפוך לשכירו; שנית, כאשר אנשים, במיוחד צעירים, נשכרו כמשרתים או כפועלים, בדרך כלל לא נערך בין הצדדים חוזה כתוב.

המכתבים העסקיים הם התעודות החשובות ביותר בקטיגוריית האיגרות. הם מקור המידע העיקרי שלנו, לא רק לגבי המסחר והתעשייה, אלא גם לגבי מיגון של נושאים אחרים כגון מסעות ביבשה ובים. בדרך כלל נדרש המכתב (במיוחד כזה שנשלח אל מעבר לים) לנושאים רבים: קבלת סחורות ומשלוחן, רשימות של מחירי שוק, הזמנות של סחורות חדשות, פעולות שיש לנקוט בשם צד שלישי או נגדו, וכן התייחסויות לעניינים פרטיים או ציבוריים. העסקים התנהלו על בסיס של אמון וידידות, ולפיכך רק לעיתים נדירות היו המכתבים העסקיים נטולי נופך אישי.

מטעם זה אין הבחנה ברורה בין התכתובת העסקית לזו הפרטית. אפילו במכתב ברכות לרגל נישואי הממונן או במכתב ניחומין – שוב, במיוחד כאלה שנשלחו אל מעבר לים – מוצאים פסקאות העוסקות בעניינים פיננסיים. מכתבים עסקיים כוללים בדרך כלל התייחסויות

קצרות או ארוכות למצב בריאותו של המקבל, למעמדו החברתי, למשפחתו ולידידיו. כמו כן קיימים מאות מכתבים בעלי אופי אישי בתכלית, העוסקים במיגון גדול של נושאים. אף כי רק נשים מעטות ידעו לכתוב (שכן באומנות זו התמחו בדרך כלל רק אנשים שעסקו במסחר, במינהל או בלימוד תורה), שׂרדו מכתבים רבים שנכתבו לנשים ועל ידיהן. במקרים רבים ברור כי המכתבים מאת הנשים הוכתבו: אנו יכולים לשמוע את הקול הנשי מנחה את הקולמוס הגברי.

נתח גדול ממסמכי הגניזה מתייחס לענייני ציבור. קיימים מאות מכתבים הממוענים לרשויות שונות ומכילים דו"חות, עתירות, בקשות עזרה, דרישות לתיקון עוולה, הגשת מועמדויות למינויים ומיגון גדול של נושאים אחרים. מכתבים מהרשויות שנשתמרו הם מעטים יותר, אך עדיין מספרם רב: הנחיות לקהילות או לפקידי ציבור, מכתבי מינוי או מכתבי המלצה, הכתובת על ענייני צדקה ציבורית וכמובן חילופי מכתבים בין רשות אחת לזולתה. כמו כן ראוי להזכיר את בקשות המימון הרבות־מספור שהתקבלו מראשי ישיבות או מוסדות אחרים להשכלה גבוהה, ואת מכתבי התודה וההערכה שנשלחו לתורמים.

עניין מיוחד יש בתעודות שמקורן בקהילות, קטנות וגדולות. יש בידינו תקנות, החלטות ציבוריות ובמיוחד רשימות רבות של תורמים לשורה ארוכה של מטרות ציבוריות או של מקבלי צדקה, בגדים או כיכרות לחם. הרשימות הללו מהוות מקורות יקרים מפז לגבי הדמוגרפיה של הקהילות הנוגעות בדבר. קבוצה נוספת ורבת־ערך של תעודות מורכבת מדו"חות פיננסיים של גזברי כבוד או של אנשים שהחכירו לאחרים את גביית דמי השכירות. מדובר בדו"חות על ההכנסות שהתקבלו מבתים ומרכוש אחֵר שהיה שייך לקהילה, על הוצאות התחזוקה והשיפוץ שלהם ועל משכורות מפקידים ומקבלי משכורות אחרים מטעם הקהילה. מידע נוסף באשר למסחר, לבנקאות ולתעשייה מספקים חשבונות, רשימות מצאי של חנויות, בתי מלאכה ובתי עבוט, שטרי מטען, שטרי חוב ופקודות תשלום. רישומים קצרים מסוגים שונים – מרשמי תרופות, כרזות, הורוסקופים, קמיעות ולחשים – וספרי תרגול שנכתבו עבור ילדים ועל ידיהם מספקים לנו הצצות נוספות לחיי היומיום.

מאחר שלפי הנוהג נאמרו תפילות בציבור לכבוד אנשים ראויים לשבח – ומי לא היה כזה? – תפילות שהנציחו את אבות־אבותיהם ואת צאצאיהם לפחות עד דור שישי או שביעי, נמצאו בגניזה "רשימות הנצחה" רבות. לעיתים צורפה אליהן התפילה לכבוד אותם אנשים: לעיתים קרובות יותר רק פורטו בהן השמות. פענוח הרשימות הללו הוא לעיתים קרובות משימה סבוכה ומורכבת. רובן משורבטות בחיפזון, ולא אחת הן מבוססות על ההנחה שהפרטים ידועים לחברי הקהילה – אך אנו איננו מכירים אותם. אף כי לעיתים הן סתומות או עמומות, בכל זאת רובן מאלפות, מאחר שהן מכילות מידע מפורט על חיי היומיום.

בשלב הנוכחי של המחקר לא ניתן לקבוע את מספרן המדויק של תעודות הגניזה הקיימות. הערכה – אומנם ראשונית ביותר – נותנת מושג כלשהו על היקף החומר: בניכוי האלפים הרבים של פתקים של מה בכך, אנו מגיעים לכעשרת אלפים פריטים באורך סביר, שמתוכם כשבעת אלפים גדולים דיָם כדי להיחשב כתעודות בעלות ערך היסטורי; רק כמחצית הפריטים נשמרו בשלמותם פחות או יותר (יש להדגיש כי נתונים אלה מתייחסים אך ורק לפריטים בעלי אופי תיעודי). מספרם של הדפים בעלי התכנים הספרותיים – פרגמנטים של ספרים שנשמרו בגניזה – גדול בהרבה: הערכה סבירה תהיה של 250 אלף דפים, שאינם כוללים כתבי־יד שלמים. את אוסף פִירקוביץ' (Firkovitch) השני, כפי שהוא מכונה, השמור בספרייה הציבורית הממלכתית של סנקט פטרבורג. השוו נתון זה למעל פחות מ־100 אלף פפירוסים ומסמכים ערביים שנתגלו במצרים.

השרידים הספרותיים שנאספו בגניזה אינם מוגבלים בשום אופן לטקסטים או לנושאים דתיים בעלי עניין יהודי מובהק. הם כוללים כמעט את כל נושאי הכתיבה של מחברים מימי־הביניים, ועד סיפורי עם ופירושי חלומות. רוב הטקסטים החילוניים, אם כי לאו דווקא כולם, מושפעים באופן בולט מהציוויליזציה האיסלמית. לא תמיד אפשר להבחין בין "תעודות" לטקסטים ספרותיים. והדבר נכון במיוחד במקרים אחרים, שבהם כתב־היד שלהם הוא של סוג הספרות השגור ביותר שנמצא בגניזה: ספרות ה"שאלות ותשובות" – השו"ת – שבה נדרשו מלומדים בני־סמכא לשאלות בעניינים שבדת ומשפט שהופנו אליהם. השאלות והתשובות היהודיות ומקבילותיהן המוסלמיות – הפַּתְוות – כתבו בספרים הממלאים ביהדות ובאיסלם תפקיד דומה לזה של קובצי התיקים וההחלטות של בתי המשפט הגבוהים בחוק האנגלי והאמריקני. שאלות־ותשובות רבות מתייחסות לסוגיות תיאורטיות: בדרך כלל מצטט השואל טקסט עתיק אחד או יותר במטרה לקבל הסבר לקטעים סתומים או סותרים לכאורה. אולם רבות יותר השאלות־ותשובות המצויות בגניזה ומתייחסות לטקרים ממשיים, המהוות מקורות רבי־ערך להיסטוריה החברתית של הקהילות היהודיות באותה עת. עם זאת בדרך כלל איננו מוצאים בגניזה את השאלות־ותשובות המקוריות, אלא פרגמנטים של ספרים שלתוכם הועתקו התשובות של בני אוריין בולטים. לעיתים קרובות מחברי הספרים הללו, שהתעניינו בעקרונות של תורת המשפט, פוסחים על פרטי המקרה כגון תאריכים, שמות האנשים והמקומות והווי מקומי אחר – לשון אחר: על אותם מאפיינים המעניינים ביותר את ההיסטוריון החברתי. מטעם זה, ומאחר ששאלות־ותשובות רבות מסוג זה מופיעות בפרסומים אחרים, יעשה בהן ספר זה שימוש זעום בלבד.

סוג אחר של כתבים הן ה"מגילות", המתארות תקופות או אירועים –גורליים בחיי האדם, המשפחה או הקהילה. כל המגילות שנמצאו בגניזה נכתבו בעברית כיצירות ספרותיות; כמה מהן נכתבו בחרוזים. אף על פי כן, המגילות הספרותיות מכילות גם מידע המשקף את החברה בת הזמן. השוו נתון זה למע תעודות הגניזה, ללא קשר לשפתן, נכתבו בדרך כלל באותיות עבריות: פי שצוין קודם, הדבר נגזר מהפקיד הגניזה. לפיכך יש כאן ייצוג לסוגים אוכלוסים של הכתב העברי, בהתאם לחבל הארץ, לתקופה, למעמדו החברתי של הכותב ולמקצועו, ומחקר פליאוגרפי קפדני הוא תנאי מוקדם לכל מחקר מפילוסופיה ורפוא סיון לפענח ולפרש את התעודות. בין תעודות הגניזה מצויים גם כתבים לאותיות לא־עבריות (במיוחד ערביות) במספר רב. לעיתים קרובות הצד אחר של תעודה בכתב ערבי שימש לכתיבת טקסט באותיות עברית; ר להניח שכתבים כאלה הוחזקו במקורם בארכיון משפחתי או באוסף ה"שאלו מה יחד עם טקסטים עבריים, עד שבן דור מאוחר יותר השליך את כל בנידה לגניזה ללא הבחנה, מבלי שנתן דעתו לסוגי החומר המגוונים.

מאחר שלפי הנוהג נאמרו תפילות בציבור לכבוד אנשים ראויים לשבח – ומי לא היה כזה? – תפילות שהנציחו את אבות־אבותיהם ואת צאצאיהם לפחות עד דור שישי או שביעי, נמצאו בגניזה "רשימות הנצחה" רבות. לעיתים צורפה אליהן התפילה לכבוד אותם אנשים: לעיתים קרובות יותר רק פורטו בהן השמות. פענוח הרשימות הללו הוא לעיתים קרובות משימה סבוכה ומורכבת. רובן משורבטות בחיפזון, ולא אחת הן מבוססות על ההנחה שהפרטים ידועים לחברי הקהילה – אך אנו איננו מכירים אותם. אף כי לעיתים הן סתומות או עמומות, בכל זאת רובן מאלפות, מאחר שהן מכילות מידע מפורט על חיי היומיום.

בשלב הנוכחי של המחקר לא ניתן לקבוע את מספרן המדויק של תעודות הגניזה הקיימות. הערכה – אומנם ראשונית ביותר – נותנת מושג כלשהו על היקף החומר: בניכוי האלפים הרבים של פתקים של מה בכך, אנו מגיעים לכעשרת אלפים פריטים באורך סביר, שמתוכם כשבעת אלפים גדולים דיָם כדי להיחשב כתעודות בעלות ערך היסטורי; רק כמחצית הפריטים נשמרו בשלמותם פחות או יותר (יש להדגיש כי נתונים אלה מתייחסים אך ורק לפריטים בעלי אופי תיעודי). מספרם של הדפים בעלי התכנים הספרותיים – פרגמנטים של ספרים שנשמרו בגניזה – גדול בהרבה: הערכה סבירה תהיה של 250 אלף דפים, שאינם כוללים את אוסף פִירקוביץ' (Firkovitch) השני, כפי שהוא מכונה, השמור בספרייה הציבורית הממלכתית של סנקט פטרבורג. השוו נתון זה למעט פחות מ־100 אלף פפירוסים ומסמכים ערביים שנתגלו במצרים.

השרידים הספרותיים שנאספו בגניזה אינם מוגבלים בשום אופן לטקסטים או לנושאים דתיים בעלי עניין יהודי מובהק. הם כוללים כמעט את כל נושאי הכתיבה של מחברים מימי־הביניים, מפילוסופיה ורפואה ועד סיפורי עם ופירושי חלומות. רוב הטקסטים החילוניים, אם כי לא כולם, מושפעים באופן בולט מהציוויליזציה האיסלמית. לא תמיד אפשר להבחין בין "תעודות" לטקסטים ספרותיים, והדבר נכון במיוחד במקרה של סוג הספרות השגור ביותר שנמצא בגניזה: ספרות ה"שאלות־ותשובות" – השו"ת – שבה נדרשו מלומדים בני־סמכא לשאלות בענייני דת ומשפט שהופנו אליהם. השאלות והתשובות היהודיות ומקבילותיהן

המוסלמיות – הפַּתְוות – כונסו בספרים הממלאים ביהדות ובאיסלם תפקיד דומה לזה של קובצי התיקים וההחלטות של בתי המשפט הגבוהים בחוק האנגלי והאמריקני. שאלות־ותשובות רבות מתייחסות לסוגיות תיאורטיות: בדרך כלל מצטט השואל טקסט עתיק אחד או יותר במטרה לקבל הסבר לקטעים סתומים או סותרים לכאורה. אולם רבות יותר השאלות־ותשובות המצויות בגניזה ומתייחסות למקרים ממשיים, המהוות מקורות רבי־ערך להיסטוריה החברתית של הקהילות היהודיות באותה עת. עם זאת בדרך כלל איננו מוצאים בגניזה את השאלות־ותשובות המקוריות, אלא פרגמנטים של ספרים שלתוכם הועתקו התשובות של בני אוריין בולטים. לעיתים קרובות מחברי הספרים הללו, שהתעניינו בעקרונות של תורת המשפט, פוסחים על פרטי המקרה כגון תאריכים, שמות האנשים והמקומות והווי מקומי אחר – לשון אחר: על אותם מאפיינים המעניינים ביותר את ההיסטוריון החברתי. מטעם זה, ומאחר ששאלות־ותשובות רבות מסוג זה מופיעות בפרסומים אחרים, יעשה בהן ספר זה שימוש זעום בלבד.

סוג אחר של כתבים הן ה"מגילות", המתארות תקופות או אירועים גורליים בחיי האדם, המשפחה או הקהילה. כל המגילות שנמצאו בגניזה נכתבו בעברית ביצירות ספרותיות; כמה מהן נכתבו בתרוזים. אף על פי כן, המגילות הספרותיות מכילות גם מידע המשקף את החברה בת הזמן. תעודות הגניזה, ללא קשר לשפתן, נכתבו בדרך כלל באותיות עבריות: כפי שצוין קודם, הדבר נגזר מתפקיד הגניזה. לפיכך יש כאן ייצוג לסוגים רבים של הכתב העברי, בהתאם לחבל הארץ, לתקופה, למעמדו החברתי של הכותב ולמקצועו, ומחקר פליאוגרפי קפדני הוא תנאי מוקדם לכל ניסיון לפענח ולפרש את התעודות. בין תעודות הגניזה מצויים גם כתבים באותיות לא־עבריות (במיוחד ערביות) במספר רב. לעיתים קרובות הצד האחר של תעודה בכתב ערבי שימש לכתיבת טקסט באותיות עבריות; במקרים אחרים, שני צידי המכתב או התעודה כתובים אך ורק בערבית. סביר להניח שכתבים כאלה הוחזקו במקורם בארכיון משפחתי או באוסף דומה יחד עם טקסטים עבריים, עד שבן דור מאוחר יותר השליך את כל הכבודה לגניזה ללא הבחנה, מבלי שנתן דעתו לסוגי החומר המגוונים.

הגם שנכתבו באותיות עבריות, שפתן של רוב התעודות הלא־ספרותיות היא ערבית; לשון אחר: היהודים שהנחילו לנו את התעודות של חיי היומיום שלהם בגניזה כתבו ברובם כפי שדיברו – בעגות הערביות המקומיות השונות שהיו נהוגות בשעתם בספרד, בסיציליה וברוב ארצות צפון־אפריקה ומערב־אסיה. הצובדה שנעשה שימוש בכתב עברי לצורך זה אינה מפתיעה. הנוהג לכתוב בכתב המקודש לדתך לא היה בשום אופן בלעדי ליהודים; נוצרים סורים כתבו ערבית באותיות ארמיות־סוריות.

אף על פי כן, רבים ממסמכי הגניזה הלא־ספרותיים נכתבו בעברית. ליהודים אירופיים לא היתה דרך אחרת לתקשר עם המזרח, ואנשים משכילים השתמשו תדיר בעברית במכתביהם, במיוחד באלה שהתייחסו לענייניים קהילתיים ודתיים. בערבית נעשה שימוש במכתבים פרטיים ומשפחתיים – אפילו כאלה שנכתבו בידי אנשי דת מכובדים – ובתכתובת רשמית ביותר; כמו כן נעשה שימוש בערבית בכל המכתבים העסקיים. באיגרות בעלות אופי רשמי יותר, כגון בקשות או מכתבי ניחומין וברכה, נהוג היה לפתוח במבוא עברי קצר פתוח או יותר (ולעיתים ארוך עד מאוד), שכלל בעיקר ביטויים וניבים מליציים היאים לאירוע.

שאלת השפה מסובכת יותר בהתייחס לתעודות משפטיות. שפתם של בתי הדין היהודיים הקדומים היתה ארמית – שפתו הבינלאומית של המזרח הקרוב, ממצרים ועד פרס, במשך 1,300 שנה קודם להחלפתה בערבית. במאה העשירית הארמית כבר לא היתה שגורה כל כך, ובתי הדין היהודיים החלו לעבור לעברית, שפה שהיתה מוכרת תמיד לאנשים משכילים. מסמכים משפטיים רבים ופרוטוקולים של בתי דין מהמחצית הראשונה של המאה ה־11 נתחברו בעברית, וסגנונם הרהוט והעשיר מעיד כי השימוש בה היה נפוץ. אף על פי כן, הצורך לרשום תצהירים שניתנו בערבית מדוברת אילץ את הלבלרים להסכין עם השימוש בשפה זו. ראוי לציין כי השימוש בעברית הארוך ימים בעֵדיה הקטנות של מצרים יותר מאשר במרכזים הגדולים. ייתכן שהלבלרים בערים הקטנות עדיין לא למדו את המונחים הרלוונטיים בערבית, או את הסגנון הנחוץ לניסוח הולם של תעודה משפטית בשפה זו. אולם עד סוף המאה

ה־11 ולכל אורך המאה ה־12 שימשה הערבית כמעט בכל רישומי העסקאות של בתי הדין היהודיים שהגיעו לידינו. בערך בשנת 1200 שובצו מילים וביטויים בעברית רק בדוחק; היו אלה בעיקר מונחים דתיים ומשפטיים, אך גם פתגמים ולעיתים ביטויים עבריים אופייניים. עם זאת אפשר להתייחס אל הערבית של תעודות הגניזה כאל שפה מיוחדת. היא נכתבה בכתב שונה מהעובית הקלאסית, על ידי אנשים שלא התחנכו מילדותם על הקוראן, הספר המקודש לאיסלם. הדבר הניב שפה שלא תמיד הקפידה על הדקדוק ואוצר המילים הערביים המסורתיים. מסמכי הגניזה משקפים את השפה החיה ומהווים, בגיוונם הסגנוני הרב ובניביהם המקומיים, מקור ממדרגה ראשונה לחקר תולדות הלשון הערבית. נוסף על כך, הכתב העברי חושף לעיתים קרובות מאפיינים שאי אפשר להבחין בהם בכתב הערבי; כך, למשל, התעתיק העברי מאפשר לקבוע את אופן ההגייה של מילים רבות לפי המקובל במאה ה־11 או ה־12. למותר לציין, שתעודות אלו מציגות חידות רבות לחוקרים הפוגשים בהן מילים לא־ברורות מבחינה פילולוגית ושימושי לשון שאינם מוכרים לדקדוק הערבי הקלאסי. מונחים וביטויים מסוימים מוכרים על פי הוראתם בעגות ערביות בנות ימינו; את משמעותם של אחרים אפשר להסיק מהקשרם.

התשובה לשאלה מדוע יש לנו חומרים כה רבים מתקופות מסוימות ומאזורים מסוימים, וכמעט לא־כלום מתקופות ואזורים אחרים, אינה מובנת מאליה. ראשית, קיימת סוגיית הגניזה הקהירית עצמה. מאז גילויה, ההנחה השגורה היתה שמבין הגניזות הרבות שהתקיימו שרדה זו של פֻסטאט בזכות האקלים היבש של מצרים. נכון הדבר שהאקלים תרם לשימורה של הגניזה הקהירית־פֻסטאטית, אולם אין בכך בשום אופן כדי להסביר עד תום מדוע רק גניזה יחידה זו שרדה. בפֻסטאט עצמה היו שלושה בתי כנסת; בית כנסת אחד נבנה ליד קהיר זמן קצר אחרי ייסוד העיר, ורבים אחרים הוקמו מאוחר יותר. כ־75 ערים וכפרים במצרים ידועים לנו מהגניזה כמקומות מושב של יהודים. יתרה מזו: האקלים במחוזות מסוימים בדרומה של ארץ ישראל ובצפון־אפריקה אף הוא יבש בדומה לזה של מצרים, אכל שום דבר בר־השוואה לגניזה הקהירית לא

נמצא שם. חדר הגניזה בפֶסטאט היה כה גדול, עד כי היה מסוגל להחזיק את תכולתו במשך אלף שנים. הגניזה נבנתה כחדר ללא דלתות או חלונות ולו פתח אחד בלבד בקיר, מתחת לגג, שאליו ניתן להגיע רק באמצעות סולם. מסיבה זו יכול היה חדר הגניזה לשרת רק את התכלית שלשמה נועד, והדבר מעיד על כך שמקימי הגניזה והאנשים שהשתמשו בה בתקופה המוקדמת החזיקו בדעות מוצקות על האופן שבו יש לגנוז כתבים עבריים; רק בזכותם השתמר חומר עתיק כה רב.

מי היו האנשים הללו? בשנת 1000 נחלקו יהודי מצרים לשתי קבוצות: בקבוצה הגדולה יותר נמנו מי שפונו הרבניים ונהגו לפי ההלכה הבתר־מקראית. הקָרָאים, שהאמינו רק בתורה ודחו את היהדות הרבנית (ואת התורה שבעל־פה), היוו את הקבוצה הקטנה יותר. הרבניים נחלקו לשני פלגים: הארץ־ישראלים והבבלים. מוצאם של הרבניים הארץ־ישראלים היה בארץ ישראל ובסוריה; סדר התפילה שלהם התנהל לפי המקובל בארץ ישראל, וההנהגה הדתית שמושכה הרשמי היה בירושלים מינתה את שליחי הציבור שלהם ואישרה את מנהיגיהם הקהילתיים. לרבניים הבבלים היתה זיקה זהה לעיראק (בבל) ולמרכזי הלימוד היהודי בארץ זו. לכל שלוש הקבוצות היו בתי תפילה בפֶסטאט. חדר הגניזה היה צמוד לבית הכנסת של הארץ־ישראלים. ראוי, אפוא, להקדיש להם חשומת לב מיוחדת.

בשנת 882, כאשר אולץ הפטריארך הקופטי להעלות תרומות נכבדות לאחמד אִבן טוּלוּן, מושל מצרים, הוא מכר ליהודים כנסייה שהיתה מלכיתית במקורה (היינו: יוונית־אורתודוקסית), יחד עם חלקת אדמה מסוימת. היהודים הסבו את הכנסייה לבית כנסת. ברם, בחינה מדוקדקת של העדות הַזמינה מלמדת, כמדומה, שאת הכנסייה רכשו אנשים שהגיעו לא מכבר מעיראק ולא היה להם בית תפילה משלהם, בעוד שבית הכנסת של הארץ־ישראלים היה טרום־איסלמי, כפי שמדווחים היסטוריונים מוסלמים. בכל אופן, אף מסמך מהמאה התשיעית לא נשמר בגניזה, ורק תעודות מעטות מהמאה העשירית נשמרו בה; ייתכן שרעיון הגניזה הקבועה עדיין לא נהגה אז. בשנת 1012 לערך ציווה האֶמאם הפאטמי אל־חאכֶם להרוס את בתי התפילה הנוצריים והיהודיים, לרבות כנסיית

הקבר בירושלים; ידוע לנו שבית הכנסת של הארץ־ישראלים בפֶסטאט נהרס, והלבֵנים וקורות העץ שמהם היה בנוי – נמכרו. אילו היתה הגניזה צמודה אליו באותה עת, היא לא היתה שורדת.

שנים אחדות לאחר רדיפה דתית זו ניתנה רשות לנוצרים וליהודים לשקם את המבנים שחוללו. מחברים ימי־ביניימיים שונים מאזכרים כתובת בכניסה לבית הכנסת של הארץ־ישראלים, המאפשרת לנו לקבוע את שנת 1025 כמועד שיקומו. אין כמעט ספק שחדר הגניזה נוסף למבנה בשיקום זה, שכן משנת 1002 ואילך יש בידינו תעודות מתוארכות לכל שנה כמעט – ומספר רב של תעודות עד שנות ה־20 של המאה ה־12. תהליך הפקדת החומרים בגניזה נמשך באין מפריע במשך 250 שנה בקירוב, עד שנת 1266; התעודות המתוארכות נעשות נדירות יותר מגקודה זו ואילך. הסיבה לשינוי זה במאה ה־13 ממתינה עדיין להסבר, שכן פֶסטאט נותרה אזור של התיישבות יהודית אפילו אחרי שמרבית יהודיה עקרו לקהיר הסמוכה.

תעודות מתוארכות מתחילות להופיע שוב במספר רב החל ברבע השני של המאה ה־16; הנייר כבר אינו מתוצרת מקומית אלא ממקור אירופי, והכתב שונה לחלוטין. זהו כתב יהודי־ספרדי, וכלל השפה היא עברית ולא עוד ערבית – ובמקרים מסוימים אפילו לָדִינוֹ, הניב הקסטיליאני ששימש את היהודים הספרדים. לשון אחר: מגורשי ספרד השתלטו לחלוטין על המזרח היהודי. זמן קצר לאחר שגורשו מארצם בשנת 1492 החלו תופסים מקום חשוב באימפריה העות'מאנית, כשם שבעת החדשה נעשתה ארץ ישראל לביתם של מהגרים ופליטים ממזרח אירופה וממרכזה. הטקסטים המאוחרים הללו מספרים סיפור אחר, שלא נגולל אותו כאן; ספר זה עוסק אך ורק במה שכונה בצדק "תקופת הגניזה הקלאסית", כלומר: תעודות המופיעות בקילוח דק במחצית השנייה של המאה העשירית, קילוח שהופך לזרם עז ב־250 השנים הבאות. הגניזה היא אפוא מקור ראשוני להיסטוריה איסלמית חברתית וכלכלית בתקופות הפאטמית והאיובית, ולתולדות האזור בתקופת מסעי הצלב.

מקורם של רוב חומרי הגניזה במצרים עצמה. באותה עת חיו היהודים לא רק בעיר הבירה ובערי הנמל אלכסנדריה, רוֹזֶטָה וְדַמְיָאט, אלא היו

מפוזרים בכל רחבי דלתת הנילוס, נווה המדבר פיום ומצרים עלית. מכתבים ותעודות משפטיות ממקומות יישוב רבים קטנים יותר עשו דרכם אל הגניזה, ועל כן יש בהם כדי להמחיש את החיים במצרים בכללה. השאלה האם האוכלוסייה המשתקפת בכתבים אלה היתה ממוצא מקומי – כלומר, האם היא מייצגת רצף של התיישבות יהודית במצרים מאז התקופות ההלניסטית והרומית, או שמא התיישבות שהגיעה בעיקר אחרי הכיבוש המוסלמי – השאלה הזאת טרם הוכרעה.

מאחר שהגניזה היתה שייכת לבית הכנסת של הארץ־ישראלים, סביר להניח שהיא תכיל תעודות רבות שהגיעו מארץ הקודש או כאלו המתייחסות אליה, ואכן זהו המצב. ישנם גם מכתבים רבים שנשלחו מערי החוף של לבנון וסוריה, אך אלה נכתבו ברובם על ידי סוחרים זרים ולא על ידי אנשי המקום. חומר זעום להפתיע מקורו בדמשק וחַלַבּ, שתי ערים הגדולות של סוריה. בהתחשב בקשרים המסחריים ההדוקים של ערים אלו עם מצרים, ובעובדה שאנשים כה רבים ששמם דמשקי וחַלַבי מופיעים במסמכי הגניזה, נשאלת השאלה האם אנשים אלה נהגו בכלל להפקיד את מכתביהם בגניזה; ייתכן שרבים מבעלי השמות הללו היו פשוט צאצאיהן של משפחות סוריות שהשתקעו במצרים זה כבר. בכל מקרה, הערוּ של חומר מדמשק ומחַלַבּ הוא מפתיע.

המאפיין המפתיע ביותר של הגניזה, ככל שהדברים אמורים בפיזור הגיאוגרפי, הוא משקלו המכריע של התיעוד העוסק באנשים מתוניסיה ומסיציליה, במיוחד מתקופת ייסודה של הגניזה בשנת 1000 בערך ועד הרבע האחרון של המאה ה־11. לפחות 80 אחוזים – אבל ככל הנראה יותר – של התכתובת העסקית בתקופה זו מתייחסים לסחר עם אזורים אלה. אכן, מתקבל הרושם שהגניזה שירתה במקורה את סוחרי המַגְרִבּ שנסעו בעקבות מסחרם מחלקו המערבי של הים התיכון אל חלקו המזרחי והשתקעו שם בחלקם. הצלבתם של כ־400 מכתבים ותעודות מעלה שברוב המקרים אנשים בעלי שמות משפחה כגון אנדלוסי, פאסי, תאהֶרתי או אטראבולוסי לא הגיעו מאנדלוסיה/ספרד או מפֶּז ותאהֶרתי שבמרוקו או מטריפולי שבלוב, אלא ישבו בערים התוניסיות התאומות קַיְרַואן ואל־מַהְדיה. גם מרבית האנשים שכתבו בתקופה זו מהמקומות

הקטנים יותר בכל רחבי מצרים, שכהם עיבדו פשתן וצבע אינדיגו (מוצרי הייצוא העיקריים), היו סוחרים תוניסאים.

למרבה המזל, יש תעודות המאפשרות לנו להסביר את הקשר ההדוק בין סוחרי המַגְרִבּ לבית הכנסת הארץ־ישראלי בפֻסטאט. זמן קצר לאחר חורבן הכנסיות ובתי הכנסת באימפריה הפאטמית בתקופת שלטונו של אל־חאכִּם (1012 בקירוב) הוא התיר לבנותם מחדש. מכמה ממסמכי הגניזה וממקורות נוצריים ידוע לנו כי הקהילות שנפגעו מן הגזירה זהתקשו מאוד לגייס את המשאבים שנדרשו לשיקום. בתקופה זו של מצוקה החליטו ראשי בית הכנסת הארץ־ישראלי למנות את המַגְרִבּים – בציקר סוחרים תוניסאים וסיציליאנים – למשרות ציבוריות, והרעיפו עליהם תוארי כבוד שאושרו במכתבים נמלצים שנשלחו מהישיבה בירושלים. התכסיס עלה יפה: המַגְרִבּים הצטרפו לבית הכנסת הארץ־ישראלי והפכו עד מהרה לבולטים שבחבריו. היקף הגניזה, כולל הכתבים חלא־דתיים המרובים, נקבע אפוא על ידי הזיקה בין בית הכנסת של פֻסטאט למַגְרִבּים.

בה במידה ששִׁפעת החומרים של הגניזה היא מרשימה בנוגע לתוניסיה ולסיציליה, כן דל החומר העוסק בספרד. פרט לשאלות־ותשובות ולאיגרות שנשלחו מאישים בולטים או אליהם, רק כ־36 מכתבים (ועוד פחות מכך תעודות) זוהו עד כה ככאלה שנכתבו בספרד. אלא שמוצרים ספרדיים גדשו את שוקי מצרים, וסחר ישיר ענף התקיים בין שתי הארצות; יתר על כן: אנשים רבים שנקראו אנדלוסי, ושמוצאם אכן היה מחצי־האי האיבֵּרי, מוזכרים במסמכי הגניזה. כיצד עלינו להבין את המצב הזה של חוסר התאמה לכאורה? בהתחשב בנאמנות הקדומה והמתמשכת של יהדות ספרד למרכזי הלימוד היהודיים בעיראק (בבל), סביר להניח שהיהודים הספרדים שהתגוררו במצרים היו קשורים לבית הכנסת הבבלי בפֻסטאט והותירו את כתביהם בגניזה שלו – אם בכלל נהגו לעשות זאת. בית כנסת זה, שתיפקד באופן מלא במאה ה־16, נעלם בינתיים לחלוטין.

הנחה דומה עשויה להסביר גם את העדרה הכמעט מוחלט של תכתובת עסקית עם עיראק ופרס, במיוחד מאחר שאנשים רבים מארצות

אלו התיישבו במצרים – כולל כאלה שהגיעו זה עתה וסביר היה שישמרו על קשר עם משפחותיהם ועם עמיתיהם במזרח. יהיה זה נמהר לייחס את נדירות התעודות מעיראק ומפרס למצב הפוליטי. אומנם ארצות מזרחיות אלו נשלטו על ידי הסֶלג׳וקים, מנאמני החֹליפים העבאסים בבגדד, בעוד שבמצרים שלטו אִמאמֵי־הנגד הפאטמים; אולם יש בגניזה כמות עצומה של חומר ספרותי בצורת מכתבים פרטיים, שאלות־ותשובות וכתבים אחרים מהישיבות של בבל; למעשה, חומר זה מהווה חלק ניכר מתעודות הגניזה. כתבים אלה נשלחו מבגדד לצפון־אפריקה ולספרד ואפילו לאיטליה ולצרפת דרך פֻסטאט, ולעיתים קרובות הועתקו שם לפני שנשלחו ליעדם. זה ההסבר להימצאותם בגניזה. מנגד נשלחו תרומות כספיות ממצרים לבגדד בלוויית מכתבים ושאלות, שהועתקו אף הם בפֻסטאט בטרם נשלחו. מכאן שמחסומים פוליטיים אינם מסבירים את מיעוט התעודות העסקיות מהמדינה הסֶלג׳וקית. היקף המסחר בין ארצות אלו למצרים היה כנראה מוגבל, אך הוא לא היה קטן במידה שיש בה כדי להסביר את ההעדר המוחלט כמעט של תכתובת עסקית בין מערב למזרח בגניזה הקהירית. אנו יכולים אפוא להניח, שהסוחרים מעיראק ומפרס הפקידו את מכתביהם בגניזה של בית הכנסת שלהם, אם בכלל נהגו לעשות כן.

נותרת השאלה של תְּארִיך הפריטים השונים. במצב אידיאלי נושאת כל תעודה רמז כלשהו למקום מוצאה או לתאריך חיבורה. במקרה שפרטים אלה נמחקו או נתלשו (או במקרה של טיוטה לא־שלמה), אנחנו יכולים לנסות לעמוד על תאריכה ועל מקורה המשוערים – אם היא אורוכה דיה. כתבי היד של הלבלרים הבולטים במאות ה־11 וה־12 מוכרים לנו, ולעיתים קרובות הנושא, השמות, הפרטים הגיאוגרפיים והנסיבות הנלוות מאפשרים לנו לקבוע את הנתונים הרצויים בדיוק רב. במקרה של מכתבים פרטיים המשימה קשה הרבה יותר. לעיתים קרובות הושמט המען של המכותב, ולעיתים קרובות עוד יותר – מענו של הכותב; מאחר שמכתבים נשלחו עם שליח או עם חברים, אפשר היה לוותר על פרטים אלה. אם המכתב מתוארך בכלל, מצוינים היום והחודש, ורק במקרים חריגים – השנה. שמו של המכותב ניתן בדרך כלל

ממלואו, אבל הכותב מגדיר את עצמו לעיתים קרובות רק באמצעות תואר כללי, כגון "ידידך אסיר התורה", "בנך" או "אחיך" – ביטויים שבהקשר זה מעידים על קשר חברתי ולאו דווקא משפחתי. בראש דו"חות רשמיים מצויה מען, אך לעיתים תכופות נמצא בידינו רק הדף השני או השלישי, ודבים מן הדו"חות שנמצאו – אם לא רובם – הם רשימות שהכותב רשם לשימושו־הוא. עם זאת, עבודת בילוש קפדנית והצלבת מפתחות של כמה אלפי פרגמנטים הניבו את מיקומן ואת תאריכן של ארבע מתוך חמש התעודות.*

איזו תמונה יכולים אנו לקבל מתעודות הגניזה? באיזו מידה של דיוק הן משקפות את החברה שהפיקה אותן? על אף היותן ייחודיות ועתירות־פרטים, התעודות אינן משקפות באופן שווה את כל היבטי החיים הכלכליים והחברתיים. אנו לומדים הרבה פחות ממה שהיינו רוצים על החקלאות ועל ההיבטים הטכניים של האומנויות והמלאכות, אבל האנשים העובדים עצמם מיוצגים היטב, וכך גם היבטיה הכלליים יותר של התעשייה. כפי שאפשר היה לצפות, המסחר והבנקאות הניבו תעודות משפטיות רבות ותכתובת עסקית ענפה; לפיכך הם מתועדים ביד רחבה, ובמוהם חייהם של תלמידי חכמים ורופאים. מאחר שהגניזה היתה ממוקמת באותו מִתחם של בית הכנסת שבו התקיימו הישיבות של בתי הדין, יש בידינו שפע של חומר על עניינים משפטיים. תעודות הגניזה גם מגלות כיצד השפיעו פעולות המדינה המוסלמית על חיי האוכלוסייה, וכיצד פעלו קשרי הגומלין בין הקהילות הדתיות השונות. מעל לכול משקפות תעודות הגניזה את חיי המשפחה; אשר לחיי היומיום – עניינים הקשורים למזון, לביגוד, לבתים, ללידות, לגידול ילדים, לחולי, לפרישה מעבודה, למוות, לקבורה, לכללי התנהגות חברתית ולמנהגים – המידע שבידינו אינו אחיד; התיעוד עשיר מאוד במובנים מסוימים ומוגבל באחרים. ככלל, אנשים לא דיברו במכתביהם על דברים ארציים, אולם קיים תחום אחד של חיי היומיום שהגניזה מספקת עליו תמונה עשירה

* כרטיסיות שהכין גוּיטיין מכילות את שמותיהם של יותר מ־35,000 אנשים, 200 משפחות מוכרות ו־450 מקצועות.

ביותר: מסעות בים וביבשה. הסיבה לכך מובנת מאליה: כשהאנשים שעשו שימוש בגניזה נמצאו הרחק מביתם, הם כתבו. הנסיבות אילצו אפילו נוסעים בעלי ניסיון (שלא נהגו לשחֵת מילים על חוויותיהם) לחשוף שמץ ממחשבותיהם. מעל לכול מעוניינים אנו בערכיהם ובעמדותיהם של אותם אנשים – בדברים שבהם האמינו ושאותם ייצגו. לשם כך יש לחקור את כל גוף התעודות של הגניזה – את היצירות הספרותיות הרבות ואת התעודות הרשמיות. קיימת גם שאלה נרחבת יותר: באיזו מידה מייצגים יהודי הגניזה את החברה הים־תיכונית בכללה, החברה שבתוכה התגוררו? ובניסוח שונה מעט: האם התעודות שלנו משקפות גם מוסדות ונהגים מוסלמיים ו/או נוצריים? ואם כן, באיזו מידה אנו יכולים להשתמש בתעודות הגניזה כדי לשחזר את העולם הרחב של אנן הים התיכון?

הקהילות היהודיות המתוארות בתעודות הגניזה התערבבו בחופשיות בין שכניהן, כמאמר הפתגם הערבי: "יותר משאנשים קרובים לאבותיהם הקדמונים הם קרובים לבני זמנם". התעודות מתייחסות מעת לעת אל שכונות שרוב יושביהן היו יהודים, אפילו אל "הרובע היהודי", אבל אלה לא היו גטאות. בכל מקומות היישוב העירוניים, בין שהיו אלה פֻסטאט, קַיְרַואַן, דמשק, ירושלים או ערי המחוז המצריות הקטנות יותר, אנו מוצאים מסמכים משפטיים המעידים על כך שבתים יהודיים – אפילו "רבעים" יהודיים – גבלו בבתים שבעליהם היו מוסלמים או נוצרים או שניהם. לא־יהודים נהגו לחכור דירות וחדרים של הקהילה היהודית בלב אזורים מיושבים בצפיפות ביהודים. מקורות מוסלמיים מפורטים המתארים את הטופוגרפיה של בגדד מַפנים רק לעיתים רחוקות את תשומת הלב לקהילה היהודית, שלפי כל הסימנים היתה גדולה, דבר המרמז על כך שהיהודים ישבו בתוך האוכלוסייה המוסלמית ברובה ולא ברובע נפרד משלהם. דומה גם שלא היו הבדלים כלשהם במערך של המרחב הפיזי או במבני המגורים. בתים שנבנו על ידי מוסלמים ונוצרים נרכשו לעיתים קרובות על ידי יהודים. בכך גם יש להסביר מדוע מקומות המגורים המיוחדים לנשים – ההרמונות (חַרמיה), המתחייבים מן המנהג החברתי המוסלמי אך לא מן המנהג היהודי – מוזכרים לעיתים בתעודות בהתייחס לבתים שבבעלות יהודית.

ניתן היה להניח שהלבוש המיוחד שכפה החוק המוסלמי על היהודים ישמש כסימן מבחין בינם לבין הקהילה השולטת הגדולה יותר; אבל באימפריה הפאטמית דומה כי אפילו הכללים הקאנוניים שחייבו לא־מוסלמים לענוד סמלים מייחדים לא תמיד נשמרו. במובן זה, התקנות שהוציא האִמאם הפאטמי אל־חאכֵּם היו יוצאות־דופן ונשכחו מהר; בכל אופן, לחקיקה מפלה זו אין זכר בתעודות הגניזה הנוגעות לקהיר. שפע של צדויות מלמדות כי נשים וגברים יהודים התהדרו באריגים ובצבעים המפוארים ביותר, מהסוג שהיה בו כדי לשאת חן בעיני מושלים מוסלמיים או סולטנים ואף יכול היה להיות מוצע להם. המזון היה, כמובן, סממן ייחודי, כהתחשב בדיני הכַּשרות היהודיים: מוסלמים רגזו לעיתים כאשר יהודים סירבו לאכול את מזונם מטעמי כשרות, מאחר שהמאכלים היהודיים היו מותרים להם. פרט לכך היו המטבח היהודי והלא־יהודי דומים, והיהודים בלטו הן כספקי תוצרת חקלאית והן כמוכרי מזון מוכן.

שלא כמו אירופה הימי־ביניימית, שבה הגבלות כלכליות מפֻלות הגבילו את היהודים למעַט משלחי יד לא־יצרניים, העולם המשתקף בתעודות הגניזה מתאר את היהודים עוסקים כמעט בכל האומנויות והמלאכות ובחקלאות. אין ספק שיהודים בעלי נטייה למסחר בלטו במיוחד בצביעת אריגים ובסחר בהם, כמו גם בסחר במוצרי רוקחות, במתכות ובסחורות רבות אחרות. הקשר של קבוצות אתניות או דתיות מסוימות למקצועות מסוימים היה מקובל במזרח התיכון עד לא מזמן. עם זאת חשוב לציין, שהן תעודות הגניזה והן מקורות ספרותיים מוסלמיים מעידים כי גם לא־יהודים מצאו את פרנסתם בכל משלחי היד שאימצו לעצמם היהודים. גם שיטות העסקים לא היו מיוחדות לקבוצה דתית מסוימת, שכן הסחר התנהל בין דתות והיה במידה רבה בין־ארצי. במקרים מסוימים, כמו במקרה של המוסד החשוב ביותר – השותפות – אנו שומעים במפורש שעל פי רוב נכתבו החוזים על פי החוק המוסלמי, אפילו כאשר נערכו בפני בית דין יהודי. שותפויות בין מוסלמים ליהודים, תעשייתיות ומסחריות כאחת, לא היו יוצאות־דופן כלל ועיקר. אפילו משפטנים, שהכשרתם התבצעה בהתאם להשתייכות דתית, עבדו בצמוד, מאחר שלעיתים תכופות עברו תיקים מבית משפט מוסלמי לבית דין

יהודי וחזר חלילה. לעיתים התפתחו קשרים מקצועיים מעין אלה והפכו לידידויות אישיות.

היהודים לא שירתו בצבא, אבל כמותם לא שירתו גם המוסלמים והנוצרים שהשתייכו לאוכלוסייה המקומית הקבועה. הצבא הפאטמי היה מורכב מִבְּרִבְּרִים, מתורכים, משחורים ממצרַים, מסודן ומהמחוות הסוב־סהריים, וממגויסים בדואים; הקצונה של האַיוּבִּים, שהיו בעצמם כורדים, היתה כורדית ותורכמנית ברובּה, ואילו צבאם הורכב משכירי חרב בני קבוצות אתניות שונות. אף על פי כן אנו מוצאים רופאים יהודיים מסופחים לצבא ולַצי המצריים. כמו במשרות הממשלתיות, ייצוגם של היהודים היה ללא ספק גבוה משיעורם באוכלוסייה הכללית.

כל המינהל והכלכלה של הארץ הושתתו על גביית מיסים, פעילות שבה בלטו היהודים, אם כי במידה פחותה מאשר הנוצרים. יזמים, אפילו בעלי הון זעום (ולעיתים קרובות בשותפות), שילמו לממשל סכום שנקבע מראש עבור ההכנסה הצפויה ממיסים על חקלאות, תעשייה, עסקים, בית מכס או תחנה לגביית מס דרכים, ועודפי הכסף שנגבה בפועל היוו את הרווח שלהם. בפעילות זו באו נוצרים ויהודים במגע עם כל מגזרי האוכלוסייה ברחבי הארץ.

לעומת זאת, חיי הקהילה היהודית היו כנראה שונים באורח ניכר מאלה של הרוב המוסלמי. הקהילות היהודיות, שהיו בדרך כלל קטנות ודאגו לספק כמעט את כל השירותים החברתיים של חבריהן, היו מסוגלות לשמר את הצורות העתיקות של חיי ציבור אינטנסיביים ביתר קלות מאשר המוסלמים, שלא היו להם הודמנויות רבות להפעיל מִמשל עצמי ולא הפיסה של ממש על אחדות מוסדות שיתופיים. דיוקן המשפחה היהודית שמשורטטות תעודות הגניזה דומה לזה של מוסדות משפחתיים בפינות רבות של העולם הים־תיכוני: משפחה מורחבת מלוכדת מאוד; כבוד רב לבני המשפחה הבאים בימים; מקום של כבוד בבית לאשה הבאה בימים המנהלת את קבוצת הבנות, הכלות והנכדים; יחס עדין של אחים כלפי אחיותיהן ולהפך; וככלל – הדגשה יתרה של קשרי דם, יותר מאשר של קשרי נישואין. אנו מוצאים כי חברת הגניזה היתה מונוגמית למעשה, אף כי החוק היהודי העתיק (כמו המוסלמי) התיר ריבוי נשים.

יש, כמובן, שאלות נלוות העולות מדיון זה במקומה של קהילת הגניזה בתוך החברה הגדולה יותר שאליה השתייכה. באיזו מידה מהווה הציוויליזציה האיסלמית – וליתר דיוק: החברה הים־תיכונית – את סכום כל חלקיה השונים והנבדלים זה מזה? באיזו מידה היתה הפסיכולוגיה (בהעדר מונח מדויק יותר) של הקהילה היהודית שונה מזו של הקהילות האחרות? יש בסיס להשערה שאנשי הגניזה היו מורגלים ביצירת סימנים שהפרידו אותם מהתרבויות השכנות ושימרו את זהותם הרוחנית, וכפועל יוצא מכך – גם את זהותם ההיסטורית. לתחושת הייחוד הזאת היו שותפות קהילות יהודיות אחרות עד הצת החדשה.

פרופ׳ שלמה דב גויטיין

סקירה היסטורית

הים התיכון בימי־הביניים התיכוניים

(1250-1069)

אין בתעודות הגניזה מלה מיוחדת ל"ים התיכון". הביטוי הערבי הקדום, "הים של הרומאים", היה מונח טכני שבו השתמשו הגיאוגרפים כשעתו, ולאו דווקא מונח ששימש בשפת היומיום. הים התיכון היה "הים", וככזה הוא מוזכר פעמים רבות מספור על ידי אנשי הגניזה.

אגן הים התיכון נחלק לשלושה אזורים גדולים:

1. "המזרח", היינו: מצרים והארצות המוסלמיות של דרום־מערב אסיה ומערבה. מונח זה לא היה שגור. כדרך כלל נקבו שמות הארץ או הסביבה הנידונים, אפילו במכתבים שכתבו אנשי המערב.
2. "המערב המוסלמי", אל־מַגְרִב, כולל כל צפון־אפריקה אשר ממערב למצרים, לרבות סיציליה המוסלמית, שבתוכו היוו אנדלוסיה או ספרד תת־אזור.
3. "ארץ הרומאים", אל־רום, מונח שהתייחס במקורו לביזנטיון אך שימש במעורפל ככינוי לאירופה הנוצרית ולעמיה בכלל עד שלב

מאוחר במאה ה־12. כמו כן קיים המונח אִפְרַנְג', "הפְּרַנקים", המתייחס למערב־אירופה ומופיע כבר במסמכי הגניזה העתיקים ביותר. כשהופיעו בזירה הצלבנים הוחל עליהם המונח, אך רק במחצית השנייה של המאה ה־12 נעשתה הבחנה ברורה וסדירה בין רוּם (ביזנטיון) לאִפְרַנְג' (מערב־אירופה). מתחילת המאה ה־13 כונתה צרפת גופה אִפְרַנְסָה, להבדיל, למשל, מסיציליה הנוצרית, בעוד שאִפְרַנְג' הוסיף להתייחס בהכללה לאנשי מערב־אירופה. מעת לעת, במיוחד בדו"חות על הגעתן של ספינות, נכרכו יחד המערב המוסלמי והמערב האירופי, כמו בקטע הבא מתוך מכתב מאלכסנדריה: "אף אחד לא הגיע מן המערב: לא מטריפולי, לא מסיציליה, לא מארץ רוּם". המינוח מסגיר את קיומו של מחסום גדול בין המזרח המוסלמי למערב המוסלמי ובין שניהם לאירופה (הכוללת את ביזנטיון ואת אסיה הקטנה). ההקבלות, וכמוהן ההבחנות הגיאוגרפיות, נמצאות במקורות מוסלמיים: כאשר מישהו תיאר את זולתו כרומי או כמַגְרִבי מבלי לנקוב בשם עירו או מתוז מושבו, העיד עליו הדבר שאינו יודע את מקום מושבו הקבוע או המקורי של האחרון (או אינו מעוניין לדעת מהו). פרט לריחוקו הגיאוגרפי – המִדבר מתחיל ממש מערבית לאלכסנדריה – נבדל המערב המוסלמי מהמזרח בכך שהיה בזמנו בּוּפרי ברובו ונתון לסוג מסוים של קנאות דתית. אשר ליחסים עם רוּם, הבדלי הדת והגזע היו כמובן חזקים אף יותר, והם הודגשו על ידי השוני בשפה ובכתב שבהם השתמשו העמים השונים ששכנו לחופי הים התיכון, הצפוניים והדרומיים. עם זאת נוכחים האירופים בכל מקום בתעודות הגניזה, ברוכים מגוונות ביותר. השפעת הסחר האירופי על השוק המקומי היתה מכריעה.

סיפורנו עוסק ברובו בקהילות היהודיות בארצות האיסלם, קהילות שההיסטוריה הפוליטית שלהן השתנתה במידה ניכרת עם הופעת השלטון הפאטמי במצרים המתחרה בעבאסים בבגדד. הכיבוש הפאטמי של מצרים ביולי 969 מסמן את תחילתה של תקופת הגניזה הקלאסית. שקיעת יורשיהם האַיוּבִּים ב־1250 מקבילה פחות או יותר לסופה של תקופה זו.

היתה זו תקופה של שינויים עמוקים ובני־קיימא באגן הים התיכון. השליטה בימים עברה בהדרגה מהדרום המוסלמי לצפון הנוצרי. בחוף האפריקני נדד מרכז הכובד מתוניסיה – שהיתה גרעין הכוח הפאטמי במאה העשירית – מזרחה, לעבר מצרים. לאורך החוף הצפוני של הים התיכון היתה המגמה מערבה: את ביזנטיון, שמילאה תפקיד ראשון־במעלה בעולם הנוצרי, החליפו הרפובליקות האיטלקיות, הנורמנים, ובהמשך – הממלכות הצרפתית והספרדית.

במשך כל התקופה, אף פעם לא שלטה מדינה אחת בים התיכון כולו או באחד משני אגניו, המערבי או המזרחי. ככלל, הממשלים באזור נהנו מתקופות קצרות יחסית של עוצמה או שהיו חלשות. למעט ונציה, אף מעצמה ימית לא הצליחה לשמר את כוחה בשלמותו. במאה ה־11 ובמשך רוב המאה ה־12 שָׂרה רוח של סובלנות, במיוחד באימפריה הפאטמית. המאה ה־13 היתה עדה לנצחון חוסר הסובלנות בארצות האיסלם, שאליו התלווה תדיר שלטון קאסטות של אנשי צבא זרים שתרם להגברתו. בו בזמן גברה השפעתה המדכאת של הכמורה והתנגדותה לקידמה ולהשכלה בחופי אירופה של הים התיכון. שינויים ככדי־משקל שהחלו מתחוללים עתידים היו להצלות את אירופה ואת ארצות האיסלם על נתיבים שונים. האחדות העתיקה של העולם הים־תיכוני, שאיפיינה את רוב התקופה הנידונה, פינתה בסופו של דבר את מקומה להתפתחויות חדשות לחלוטין: אירופה הנוצרית, שהחלה לחקור אמצעים תרבותיים וטכנולוגיים שכמותם לא הגתה הרוח האנושית עד אז, ולעומתה עולם מוסלמי הניזון רק מעצמו, תוך ניצול מוגבל של מורשתו הרוחנית העצומה.

בתקופה המעצבת של האיסלם, כמו בתקופה הרומית, היתה כל צפון־אפריקה אזור קולוניאלי עם מינהל מחוזי. מצרים נדרשה לספק חיטה ומצרכי מזון אחרים לסוריה, מקום מושבו של ממשל החִ'ליפה, ולצפון חצי־האי ערב, מקום משכנן של הערים הקדושות לאיסלם, כשם שעשתה עבור רומא כשזו היתה בירת העולם הים־תיכוני. בזמן שהכובשים הערבים התקדמו מערבה ממצרים דרך צפון־אפריקה, הם תרו אחר עבדים, זהב וארצות אחרים. מלכתחילה, שטחי הארץ העצומים הללו

לא היו לדידם יותר מאשר מקור להתעשרות מהירה ולניצול; אבל כפי שקורה לעיתים קרובות בהיסטוריה, האזורים הקולוניאליים שיגשגו מבחינה כלכלית וכמשך הזמן צברו כוח פוליטי. השטחים שהיו השוליים הפכו למרכזי כוח.

צפון־אפריקה המוסלמית חבה את עלייתה בתקופה הפאטמית לא רק למשאביה הטבעיים ולמגמות חיוביות מסוימות בסחר העולמי, אלא גם לַנסיכויות מלאות המרץ שקמו באזור, משטרים שנוסדו ונשלטו על ידי זרים שהגיעו מהמזרח: ערבים, פרסים ותורכים. תעודות הגניזה מלמדות כי גם שורשיה של ה"בורגנות" החדשה של ארצות צפון־אפריקה היו נעוצים במרכזי הסחר והתעשייה העתיקים של סוריה, עיראק ופרס. תנועת אוכלוסין גדולה זו ממזרח למערב הושלמה ברובה עד סוף המאה העשירית – הזמן שבו מתחילות להופיע תעודות הגניזה בכמויות גדולות. יש לציין, שחומרי הגניזה מכילים שמות משפחה רבים המרמזים על שורשים מזרחיים והתייחסויות ממשיות להגירה מערבה.

הכיבוש הפאטמי של מצרים היה תנועה בכיוון ההפוך. ארץ הנילוס נכבשה מהמערב – מתוניסיה – על ידי צבא שהורכב ברובו מִבֶּרברים בני שבט כָּתאמה. מאז ואילך נמצאו קצינים ואזרחים פרטיים כָּתאמים בכל רחבי מצרים, ארץ ישראל וסוריה, והם מופיעים במסמכי הגניזה. המקורות שבידינו אינם יוצרים כלל את הרושם שנוכחותם קבעה את תבנית החברה הפאטמית. הכיבוש הכָּתאמי לא הפך את האימפריה הפאטמית למדינה בֶּרברית, שכן הבֶּרברים, בדומה לכּוּרדים (עם נוסף של לוחמים שהתבלט בתקופה זו), לא היו מסוגלים או מעוניינים ליצור ישויות פוליטיות גיאוגרפיות בנות־קיימא. בכל אופן, עד מהרה העמידו האֶמאמים הפאטמים כמשקל־נגד לכָּתאמים חילות של שכירי חרב תורכים, יחידות של שחורים סודנים ומגויסים בדואים ערבים. לצורך תפקידים המצריכים נאמנות ומנהיגות הם העסיקו אנשים מִמוצאים אתניים מגוונים ביותר, כולל אירופים (בעיקר עבדים לשעבר ממוצא סְלָבי). הם גם נעזרו במידה רבה בשירותיהם של נוצרים ויהודים מקומיים. עצם מעמדם השולי של עמים אלה במערך המוסלמי הרחב יותר היה בבחינת ערובה לנאמנותם ולצייתנותם.

כמו כן ראוי לציין, שהפאטמים אימצו את האיסלם השיעי וטענו שהם מתייחסים על הנביא מוחמד דרך בִּתו פאטמה, ומכאן שמם. הם החזיקו בהשקפות אִסמאעיליות – דוקטרינה שנויה במחלוקת שהפכה אותם למיעוט בין השיעים ולא רק בתוך העולם האיסלמי בכללו. אף על פי כן עלה בידיהם ליצור משטר חשוב, שהִתחרה באֶמאמים של בגדד ועתיד היה להתקיים במשך מאות שנים.

אפשר רק לשער באיזו מידה היו האמונות של הכת השלטת אחראיות לאופיָהּ של המדינה הפאטמית. כאמור, התקופה הפאטמית היתה תקופה של סובלנות יחסית בהשוואה לתקופה שקדמה לשלטונם, ובמיוחד בהשוואה לתקופה שבאה לאחר מכן. מאחר שהאִסמאעילים היו מאורגנים כחברה חשאית, מוכרת לנו רק הספרות שנועדה פחות או יותר לציבור הרחב, ואיננו יכולים לומר בוודאות במה האמין החוג הפנימי ביותר. ברור שתעודות הגניזה איננ יכולות לסייע לנו במובן זה. ההתייחסות המפורשת היחידה לאִסמאעילים שנמצאה עד כה מתארת אותם כרודפי יהודים, אבל התעודה הנידונה מתייחסת לפלג מקומי כלשהו, שייתכן כי ייצג את היוצא מן הכלל ולאו דווקא את הכלל בהתנהגותה של כת זו. סביר להניח כי לא הפאטמים ואוהדיהם האִסמאעילים הם שיצרו את האווירה הסובלנית יחסית של התקופה, אבל אולי העובדה שהם עצמם היו מיעוט קטן באוכלוסיה המוסלמית של מצרים וסוריה תרמה לסובלנות מִמשלם וליד הרכה הכללית שנקטו כלפי קבוצות מיעוט אחרות, שעליהן למרו להסתמך.

נוסף על הלוחמים הכָּתאמים ועל המיסיונרים האִסמאעילים הסתייעו הפאטמים בעלייתם לשלטון בשינויים שחלו במגמת הסחר הבינלאומי ובנתיבי המסחר. במאה העשירית נהנו תוניסיה הפאטמית ומדינות החסות שלה (סיציליה וחלקים מאלג'יר ומלוב) מפריחה חסרת תקדים. הן שימשו כספקיות של מוצרים הודיים ואוריינטליים אחרים – וגם של מוצרים ממצרים ומסוריה – למערב המוסלמי המשגשג ולאירופה הנוצרית המתחזקת מבחינה כלכלית. השליטה הכלכלית איפשרה לתוניסיה לכבוש כמעט את כל צפון־אפריקה עד האוקיינוס האטלנטי, ומאוחר יותר אפילו את מצרים ואת הארצות הסמוכות לה.

אולם המאה ה־11 ידעה שינוי מגמה מוחלט של נתיבי המסחר הים־תיכוניים. העתקת מושבו של הממשל הפאטמי מהוניסיה למצרים היתה כשלעצמה שינוי כבד־משקל. הצבא, חצר האִמאם והמינהל היו הצרכנים הגדולים ביותר של סחורות מיובאות, ובאופן טבעי תרמו רבות להסטת מרכז הסחר מקַיְרַואן ומאל־מַהְדיה לקהיר ולאלכסנדריה. דומה שחשיבות רבה עוד יותר היתה להתפתחויות בינלאומיות שונות: ערי המסחר על החוף המערבי של איטליה, במיוחד גֶ'נובה ופיזה, התגלו כמעצמות ימיות חזקות במאה זו.

כאשר תפקידה של תוניסיה כמרכז סחר הצטמצם לאיטו, החלה אירופה לסחור במישרין עם הלֶבַנט ולרכוש ממנו סחורות שהגיעו מהודו ומהמזרח הרחוק. יתרה מזו: ספינות גדולות יותר ויותר נבנו לקראת סוף המאה, ספינות שהיו מסוגלות להפליג מספרד או מצרפת למצרים ולחוף הסורי־ארץ־ישראלי מבלי להזדקק לתחנות ביניים.

השקיעה הכלכלית של תוניסיה הוחמרה כתוצאה מאסונות פוליטיים וצבאיים. בשנות ה־40 של המאה ה־11 ניתקה תוניסיה את הקשר הבלתי יציב שלה עם הפאטמים, אך נאלצה לשלם על כך מחיר כבד. תחילה התאגנו לה שודדי־ים לובים, שעיכבו את הסחר שלה עם המזרח; אחר כך, בשנות ה־50 של המאה ה־12, נהרסה תוניסיה כאשר הוחיר הפאטמי שיסה בה את הבדואים של שבטי בַּנוּ הִלאל ובַּנוּ סֻלַיְם. מצרים תפסה את מקומה של תוניסיה ככוח מוביל בסחר הבינלאומי ומשכה אליה יזמים שונים.

תעודות הגניזה מתקופה זו ממחישות בצורה חדה את ההגירה הזאת של המַגְרִבִּים, או המערבים, למצרים. תחילה נסעו הסוחרים בעקבות מסחרם מאזור לאזור; אחר כך קבעו את מושבם במצרים, בהשאירם את משפחותיהם מאחור, בתוניסיה; ולבסוף השתקעו לצמיתות בארץ החדשה. תהליך זה, שמקורו בשינויים בסחר הבין־ארצי, ניכר לראשונה במאה ה־11, זמן רב לפני שתוניסיה הוכרעה על ידי השַמות שעשו בה בני הִלאל וסֻלימאן. לדִרבּון ההגירה מזרחה תרמו גם אסונות חדשים שהמיטו הנורמנים והאל־מֻוַחִדון. מכות אלו השלימו את התהליך שהחל בגין שינוי המגמות העולמי: התנועה הערה בין אירופה ללבנט, שהתגברה

עוד יותר בתקופה הצלבנית, עוללה לתוניסיה (ומאוחר יותר גם לסיציליה) את מה שעולל למצרים גילויו של נתיב ימי ישיר להודו 400 שנה מאוחר יותר. סיכומו של דבר – תוניסיה נעשתה מיותרת מבחינה כלכלית.

כיבוש הארצות המרכזיות של העולם הערבי היה מבצע מדהים. העובדה שהפאטמים הצליחו להחזיק בהן במשך 200 שנה היא מפליאה, בעיקר בהתחשב בעובדה שלמעט שני האִמאמים הראשונים ששלטו בקהיר – אל־מֻעִז (מת בשנת 975) ואל־עזיז (מת בשנת 996) – הם לא הוציאו מקִרבם שליטים בעלי ייחוד, ומתוך 11 אִמאמים בסך הכול, שלושה היו נערים לא־בוגרים וארבעה אחרים היו ילדים כאשר עלו על כס השלטון.* למרות נסיונות לשוות סממנים "מצריים" למשטרם באמצעות מחוות סמליות שבוטאו בטקסים רשמיים מורכבים, הפאטמים נותרו זרים באחת הארצות המוסלמיות חדורות התחושה ההיסטורית הגאה ביותר מקדמת דנא. הפאטמים שלטו באמצעות שיטוי יחידות של שכירי חרב זו בזו, והתוצאה היתה סכסוכים בלתי פוסקים שהביאו כליה על כל הסיעות הניצות. תולדות חצר האִמאם עצמה עמדו בסימן תככים, הוצאות להורג ומעשי התנקשות בוגדניים. מאז הרבע השני של המאה ה־11, בעלי תפקידים מובילים הוחלפו לעיתים תכופות או תפסו את השלטון בכוח. אף על פי כן היתה מצרים ארץ עשירה ומשגשגת. כך, בכל אופן, מתארים אותה נוסעים בני התקופה, ותעודות הגניזה מאשרות את רשמיהם או, למִצער, אינן מפריכות אותם.

כיצד אפשר להסביר את הפער לכאורה בין המצב הכלכלי למצב הפוליטי של הממלכה הפאטמית? ראשית, המשטר כמעט לא התעוב במסחר, שהוא גורם חשוב לשגשוג; למעשה, הוא עודד את המסחר באמצעות תעריפי מכס סבירים. מדיניות זו איפשרה לסוחרים לנצל את אירופה המתפתחת מבחינה כלכלית באמצעות מצרים וסוריה, ששימשו כמרכזי הפצה ובמידה רבה גם כספקיות. במובן זה נבדלו הפאטמים מיריביהם, העַבּאסים מבגדד, שמדיניותם הכלכלית החמדנית – שנבעה

* מושלי מצרים ואפריקה הצפונית בתקופה הפאטמית נקראו אִמאמים והיו הסמכות השלטונית והדתית העליונה באזור כולו.

מהצורך להפיס את דעתם של משמרות החי׳ליפה – הרסה את האווירה הכלכלית החיובית שיצרו השליטים המוקדמים של השושלת.

אם כי שום מעצמה לא היתה חזקה דיה כדי לסלק את הפאטמים משטחיה, לאורך גבולות האימפריה שלהם התנהלה לחימה רצופה, במיוחד בארץ ישראל ובסוריה. במאה השנים הראשונות ניסו הפאטמים לשווא להדגיע את האזור ולעצור התקוממויות פוליטיות ודתיות באופיין. בעיה חמורה היוו ראשי השבטים הבדואים, שהסבו סבל לאוכלוסייה יושבת־הקבע בעיתות של חסיסה.

ברבע השלישי של המאה ה־11 הופיעו בזירה התורכים הסֶלג׳וקים. התורכים של אסיה התיכונה היו גורם דומיננטי בתולדות הארצות דוברות הערבית מאז המאה התשיעית, כאשר גויסו בהמוניהם לשרת ביחידות העילית של המדינה העבאסית, יחידות שהורכבו מעבדים. רבים מן המצביאים הטובים ביותר של הפאטמים היו תורכים, שברובם הובאו כעבדים בחדים ולעיתים קרובות נשארו עבדים אפילו אחרי שמונו לתפקידי פיקוד. החידוש של הפלישה הסֶלג׳וקית היה טמון בכך ששבט תורכי שלם כבש את רוב שטחי אסיה המערבית. בשנת 1055 נכבשה בגדד, וכאשר תקפו הסֶלג׳וקים את סוריה ואת ארץ ישראל, לא היה צבא פאטמי ומין כדי להגן עליהן, שכן, כרגיל, צריך היה להשיב את הסדר על כנו במצרים שסועת הסיעות. בשנת 1071 כבשו הסֶלג׳וקים את ירושלים; חמש שנים לאחר מכן, אחרי כמה מתקפות, נפלה דמשק ומאז לא חזרה עוד לידי הפאטמים.

התסיסה בסוריה ובארץ ישראל במאה שקדמה למסעי הצלב מאפשרת לנו להבין מדוע התייחסה האוכלוסייה המקומית לאירופים שזה עתה הגיעו בדרך שונה לגמרי ממה שהיינו מצפים. האדם הממוצע, שהתרגל ללוחמה ולמצוקה בלתי פוסקות כתוצאה מפלישות שהתרחשו חדשות לבקרים, התקשה לזהות את אופיה המיוחד של התנועה הצלבנית. אין להאשים בכך את פשוטי העם המקומיים; השליט המוסלמי המוכשר ביותר של התקופה, אל־מַלִכ אל־אַפצַל, עשה אותה טעות. הוא קידם את פני הצלבנים כבעלי בריתו הטבעיים נגד הסֶלג׳וקים, ונחפז להטיל מצור על ירושלים בשעה ש״הפרַנקים״ (כפי שכונו הצלבנים במזרח) חיזקו את

אחיזתם בסוריה הצפונית. לאחר שכבש את העיר בספטמבר 1098 הוא לא הצליח לספק לה חיל־מצב הולם, והיא נפלה טרף קל לצלבנים ביולי 1099. הצלבנים המשיכו את נצחונם בירושלים ותקפו את הצבא הפאטמי האחרון, שספג תבוסה משפילה. בעקבות זאת באו 25 שנים של מלחמה רצופת־הפוכות. בשנת 1124 היה כל החוף הטורי־ארץ־ישראלי, למעט אשקלון, בידי הצלבנים. לבסוף, בשנת 1153, נפל מעוז אחרון זה לידי הפרנקים, והדרך למסע נגד מצרים עצמה היתה פתוחה בפניהם.

בינתיים הופיע כוח חדש באסיה המערבית. מעיי החורבות של המדינה הסֶלג׳וקית המתפוררת קמו ועלו ממלכות חדשות, שאחת מהן נועדה למלא תפקיד ראשי בהיסטוריה הים־תיכונית: ממלכתו של נור אל־דין זֶנגי, נכדו של תורכי מַמלוכי (עבד־חייל) ומושל חַלַב ומוֹצֵל במקורו. לאחר שכבש את דמשק באפריל 1154 הוא השתלט על כל סוריה, למעט מדינות הצלבנים. נור אל־דין היה הראשון לשליטים תורכיים מסוג חדש, שהטביעו חותם בר קיימא על קורות המזרח התיכון. נוסף על היותו לוחם ללא חת ומצביא דגול, הוא תמך באדיקות בחוקי הדת המוסלמיים הסוניים.

כיבוש אשקלון בידי הצלבנים בשנת 1153 וסיפוח דמשק בידי נור אל־דין בשנת 1154 חיסלו את הפאטמים השסועים כישות פוליטית. הן לתורכים והן לצלבנים היו תוכניות לגבי מצרים ומשאביה. ככלל, היועצים הפאטמים נטו לעבר הפרנקים, בהניחם בצדק כי אלה יסתפקו בסוג של שלטון־על, בעוד שהתורכים של נור אל־דין ינסו לבטל את השלטון הפאטמי לחלוטין ולהשתלט על הארץ. אולם הם למדו לקבל את התורכים כאשר הצלבנים שגו גסות וביצעו מעשי זוועה באוכלוסייה המקומית.

מפקד הכוחות של נור אל־דין במצרים, צלאח אל־דין המפורסם, הדיח את האֶמאם הפאטמי, ולאחר מותו של נור אל־דין השתלט על מצרים ועל סוריה. כשמצרים, סוריה וצפון מֶסופוטַמיה היו בידיו, פנה צלאח אל־דין לעבר הצלבנים והנחיל להם תבוסה מוחצת. ירושלים נכבשה מחדש ב־22 באוקטובר 1187, ולהוציא את צור, כל החוף הסורי־ארץ־ישראלי נכבש אף הוא. בכך לא הסתיים סיפורם של מסעי הצלב.

באורח אופייני לים התיכון באותה עת, בזכות נמל ימי מבוצר אחד שנותר בידם, יכלו הנוצרים לחדש את מסעי הצלב ולהפוך לכוח שאין להתעלם ממנו בלבנט. בתקופת שלטונו של צלאח אל־דין חלה שקיעה ניכרת בעוצמה הימית המוסלמית. תחילה הוא עשה שימוש נרחב במבצעים ימיים, בים סוף ובמיוחד בים התיכון. עוד בשנת 1180 כפה על בַּלְדְוִין מלך ירושלים שביתת נשק באמצעות שליחת הצי המצרי להתגבל לחוף הסורי־ארץ־ישראלי. אבל בשנת 1191 הוא נאלץ להורות על הרִיסת אשקלון, עיר הנמל המשגשגת, מאחר שלא מצא כל דרך אחרת להגן על נקודה חיונית זו מפני התקפת הצִיים האירופיים.

חתת יורשיו של צלאח אל־דין התחוללה פלישה מהים למצרים עצמה. בשנת 1219, כאשר דַמְיֶאט, הנמל הימי הגדול בשפך הזרוע המזרחית של הנילוס, עמדה ליפול, הציעו המוסלמים לוותר על ממלכת ירושלים בתנאי שהצלבנים יצאו מהחוף המצרי. העובדה שהצעה מפתה־כביכול זו נדחתה מתפרשת על ידי חוקרים מסוימים כתחילתו של עידן חדש בהיסטוריה, עידן שבו תאוות ההתפשטות הקולוניאלית תפסה את מקום ההתלהבות ממלחמת קודש. השקפה זו איננה מתקבלת על הדעת: הלֶגאטוס (נציג) האפיפיור, המפקד הרשמי של המסע, היה הנחוש מבין דוחֵי ההצעה המוסלמית, ו־30 שנה מאוחר יותר גם לואי התשיעי מלך צרפת, שכינויו היה "האדוק ביותר בין כל המלכים הנוצריים", הפנה את מסע הצלב שלו לעבר החוף המצרי. בעוד שמניעים דתיים וארציים אכן שימשו בערבוביה כתנועה הצלבנית מראשיתה, הסיבה לסירוב היתה שבמשך הזמן התוודעו המנהיגים מאירופה המערבית לאסטרטגיית הלוחמה במזרח התיכון, וניסו לכונן בסיס רחב יותר שממנו יוכלו להגן על ממלכת ירושלים.

כאשר הפכו המַמלוּכִים בשנת 1250 לשליטי מצרים וסוריה, השתנה המצב במידה ניכרת. המדינה היתה דכאנית יותר, והקאסְטה הצבאית השלטת – מכורה יותר להנאותיה. המַמלוּכִים לא השכילו לעמוד על חשיבותו של סחר החוץ והפנו עורף למזרח הים התיכון. על פי הדוגמה של צלאח אל־דין, הם פירקו – ובמקרים רבים הרסו – את נמלי הים והחריבו חלק גדול מאזור החוף כדי להרתיע התקפות מצד צִיים אירופיים.

מעצמה ימית נוספת במזרח הים התיכון ששקעה במהירות בתקופה זו היתה ביזנטיון. המחצית השנייה של המאה העשירית, שהיתה עדה לניצחוני הפאטמים, היתה גם שיא העליונות הביזנטית. האי כרתים נכבש בשנת 961, קפריסין בשנת 965 ואנטיוכיה ועיר הנמל שלה אל־סְוֵיְדָיָה בשנת 969, השנה שבה כבשו הפאטמים את מצרים. המבצרים הימיים והשולטים במזרח הים התיכון, כמו אזורי הגבול בין אסיה הקטנה לסוריה, ותרו לידי רוּם, "הרומאים", כפי שהגדירו הביזנטים את עצמם וכפי שכתבו בפי המוסלמים (אף כי שפתם היתה יוונית, והם זוהו על ידי הצלבנים המערב־אירופים כיוונים). ההתנגשות בין שתי המעצמות המזרחיות הגדולות – ביזנטיון והפאטמים – היתה בלתי נמנעת. עם זאת, ההתנגשויות הללו מעולם לא התפתחו למלחמות ממושכות, שכן הנסיכויות הקטנות יותר חצצו בין השתיים. כמו כן, דומה שהדבר נבע גם ממדיניות מכוונת, לפחות מצד הפאטמים. כאשר הוחיר החכם אִבּן כִּלְס שכב על ערש דווי, ביקש ממנו החליפה לערוך לו עצה פוליטית. העצה שקיבל היתה לסלק את ראשי השבטים הבדואים הלא־ממושמעים אבל לשמור על השלום עם הביזנטים, כל עוד יסכימו אף הם לעשות כן. ככלל קיבלו הפאטמים את עצתו, וחוזי שביתת־נשק לעשר שנים – החוק המוסלמי אינו מתיר התחייבות ארוכה יותר – נחתמו וחודשו. שתי האימפריות העשירות היו, ללא ספק, היסודות היציבים באזור.

היו גם נסיבות אחרות שמנעו מביזנטיון ומהפאטמים לפתוח במלחמה כוללת. במשך מרבית המאה ה־11 לא היו לאף אחת מהן שליטים מוכשרים דַּיָּם כדי לארגן מבצעים צבאיים נרחבים; במחצית השנייה של המאה איים על שתי המעצמות אויב משותף – התורכים הסֶלג'וּקים. בשנת 1071, השנה שבה כבשו הסֶלג'וּקים את ירושלים מידי הפאטמים, הביס צבאם הראשי את הקיסר הביזנטי ולכד אותו במַנזִיקֶרְט. אסיה הקטנה, האזור המרכזי של ביזנטיון, נחשפה לפלישה תורכית. אירוע דרמתי זה נתן את האות לתהליך ארוך של חדירת העמים התורכיים שעשו את דרכם לאסיה הקטנה. הפְּרוסום בעוצמה הביזנטית היה, עם זאת, הדרגתי. זמן קצר אחרי התבוסה של 1071 התאוששה ביזנטיון וצברה כוח. על השגשוג והיוקרה שמהם נהנתה האימפריה הביזנטית

במחציה הראשונה של המאה ה־12 מלמדת העובדה שיהודים במספר רב היגרו אליה מארצות הפאטמים. הביזנטים עתידים היו לאבד את יוקרתם מאוחר יותר, כאשר נכנעו להתקפות מהמערב.

המאפיין השולט במערב היה עליית הערים האיטלקיות השוכנות לחוף הים מצד אחד, וממלכת "שתי הסיציליות" הנורמנית (סיציליה ודרום איטליה) מצד אחר. שלטונו בממלכה זו של הקיסר הגרמני פרידריך השני הוֹהֶנשטָאוּפֶן (1194-1250), שהיה בעצמו יליד דרום־איטליה, סימֵן במובנים רבים את סוף ימי־הביניים התיכוניים. אפילו אופיָה הסינקרטיסטי של ממלכתו הסיציליאנית של פרידריך, שכָּלל יסודות ביזנטיים, מערב־אירופיים וערביים מוסלמיים, מאפיין את התקופה הקודמת ולאו דווקא את התקופה הבאה. מנגד, שלטונו של לואי התשיעי מצרפת (1226-1270), בן־תקופתו הצעיר יותר של פרידריך – הגם שבעצמו גילם אידיאלים ימי־ביניימיים – פתח עידן חדש: עידן מדינות ה"לאום", שיצר את המסגרת להתפתחותן של תרבויות לאומיות באירופה.

ערי־המדינה האיטלקיות, למעט ונציה, לוּקָה, סָלֶרנוֹ ואַמַלְפִי, היו במשך מרבית המאה ה־11 עדיין מחוץ לאופקן של תעודות הגניזה. הגניזה משקפת עולם שבו התנהלו המסעות בים בספינות, ששמות בעליהן – בין שהיו מוסלמים, נוצרים או יהודים – היו ערביים או מתורגמים לערבית. לעומת זאת, במאה ה־12 נהגו האנשים המיוצגים בתעודות הגניזה לנסוע באוניות מגֶ'נוֹבה, מפיזה או מגָאטה, וכן בספינות של מעצמות מערביות אחרות (אוניות ונציאניות מוזכרות אף הן, אך ככל הנראה יהודים לא השתמשו בהן בשיעור רב). המאבק על סיציליה ודרום־איטליה, שבו נטלו חלק ביזנטים, מוסלמים, איטלקים מקומיים ונורמנים, והתקפותיהם המוצלחות של שני האחרונים על נקודות שונות בחוף הצפון־אפריקני, מתוארים בשפע בתעודות הגניזה. למרות הקשרים ההדוקים בין יהודי דרום־צרפת (נַרבּוֹן, לוּנֶל, מוֹנְפֶלְיֶה, אַרֶל ומַרסֵיי) ליהודי המזרח המוסלמי, לא נמצאו איזכורים לאירועים פוליטיים או אחרים באזור זה בגניזה, אם מתעלמים מתיאורים של המצוקות שהיו מנת חלקם של יהודים פרטיים או קהילות יהודיות. רק מרסיי מוזכרת כנמל שממנו הפליגו ספינות היישר למצרים.

מבין כל ארצות הים התיכון היתה ספרד עדה לשינויים הקיצוניים ביותר בתקופה זו. לקראת סוף המאה העשירית דומה היה שהמצב בחופי הים יציב ביותר: ביזנטיון שלטה בצפון־מזרחו; האימפריה הפאטמית נפרשה מסוריה ועד גבולות מרוקו; ובספרד הנתונה לשלטון שושלת בית אַמַיָה משל המשנה למלך החזק אל־מנצור, שמסעותיו הצבאיים הובילו לשליטת בית אַמַיָה בנסיכויות הנוצריות של צפון־ספרד ובערים ובשבטים ברוב שטחהּ של מרוקו. ראינו כבר באיזו מהירות שקעה עוצמתן של ביזנטיון והאימפריה הפאטמית. השלטון של בית אַמַיָה נעלם כליל בתוך דור אחד לאחר מות אל־מנצור באוגוסט 1002. ה"רֶקוֹנקיסטה" הנוצרית של ספרד איימה על ההגמוניה המוסלמית באזור. פעמיים התערבו ממלכות בֶּרבֶריות רבות־עוצמה – האל־מַראבִּטוּן (ערבית: "לוחמי סָפָר") והאל־מַוַחִדוּן (ערבית: "מאמינים אמיתיים באל אחד") – ועצרו את התקדמות הנוצרים; השתיים כבשו את ספרד המוסלמית והגנו עליה. אולם בשני המקרים איבדו הבֶּרבֶרים את תנופתם לאחר תקופות קצרות יחסית של הישגים מהוללים. עם נפילת סֶביליה, אז בירת ספרד המוסלמית, בנובמבר 1248, הפך שוב חצי־האי האיבֶּרי לאזור בשליטה נוצרית; אפילו הממלכה המוסלמית הקטנה גרָנָדה בפינה הדרום־מזרחית של הארץ, ששרדה באורח פלא במשך 250 שנה נוספות, היתה תחת ריבונותם של מלכי קסטיליה הנוצרים, בעוד שנסיונותיהם השונים של סולטני מרוקו לחדש את ההתקפה על ספרד עלו בתוהו. מצרי גיבּרַלטר, המעבר הפעיל ביותר בין אפריקה לאירופה במשך 600 שנה, נהפכו למחסום בין שתי היבשות בסוף המאה ה־13.

תולדות צפון־אפריקה התאפיינו בתקופה זו בתנועות אוכלוסין גדולות. התנועה הראשונה היתה פלישת השבטים הערביים הִלאל וסֻלַיִם, ששָמה קץ לשגשוגה של תוניסיה. הפולשים חדרו לבסוף לרוב חלקיה של צפון־אפריקה ותרמו רבות לשקיעתה הכללית, אך גם לערביזציה המתקדמת שלה. באותו זמן, פחות או יותר, באה לעולם תנועה נוספת, היא תנועת הצַנהאגַ'ה (שממנה נגזר השם המודרני "סֶנֶגל"). תנועת המַראבִּטוּן (1061-1147) המוסלמית־דתית במהותה, שתחילתה בלוחמת סָפָר מיסיונרית, שטפה עד מהרה את כל מרוקו ומערב־אלג'יר, ואפילו

כבשה את ספרד המוסלמית, תוך שהיא נלחמת בנוצרים ובמוסלמים כאחד. הם נכנעו לממלכה בֶּרבֶּרית אחרת, חזקה אף מהם, ממלכת אל־מַוַחִדון (1130-1269; גורשו מספרד בשנת 1229 בקירוב). בגרעינם הקשה היו אל־מַוַחִדון כת דתית בעלת השקפה והתנהגות פוריטניות קיצוניות, שראתה ככופרים את כל המוסלמים שלא דבקו בהשקפותיה, לרבות האֶמאמים בבגדד. תנועה דתית זו, שחתרה להמיר בכפייה את דתם של הנוצרים והיהודים, גרמה לתוחות אוכלוסין גדולות: בארץ שהולידה את אוגוסטינוס הקדוש לא נשאר אף נוצרי מקומי. מנגד, יהודי צפון־אפריקה היו רבים מכדי להיעלם. אל־מַוַחִדון כבשו את מרוקו, את אלג׳יר, את ספרד המוסלמית וגם את תוניסיה ואת טריפולי (לוב), שממנה גורשו לבסוף הנורמנים. תחילה שמרה התנועה על אופי אתני מובהק והשתמשה בשפה הבֶּרבֶּרית אפילו לביטוי ספרותי של רעיונות דתיים, אבל השפה הבֶּרבֶּרית פינתה את מקומה לערבית קלאסית. על כן, אפילו ממלכה זו, הגדולה בממלכות הבֶּרבֶּריות, לא הצליחה להפוך את צפון־אפריקה לישות בֶּרבֶּרית. הייסורים הנוראים שסבלה האוכלוסייה האזרחית בעקבות התהפוכות הללו משתקפים בתעודות הגניזה. התהפוכות דירבנו, ולאחר מכן גם הביאו לשיאה, את ההגירה של אנשים בעלי יוזמה מהמערב המוסלמי למזרח.

הסביבה המקומית

האנשים המדברים אלינו מבעד למסמכי הגניזה מייצגים אוכלוסייה עירונית במהותה. עולמם הורכב מאתרים עירוניים בטווח שמסָמַרקַנד במרכז אסיה ועד הנמל בהודו ובאינדונזיה במזרח, ועד לסָבִיליה שבספרד וסִגִ׳לְמאסה שבמרוקו במערב; מעֵדֶן בדרום ועד לקונסטַנטִינופול, בירת ביזנטיון, בצפון. ערי הנמל שלחופיו הצפוניים של הים התיכון – כגון נַרבון, מרסיי, גֶ׳נוֹבה, פיזה ווֶנציה – מוזכרות אף הן במסמכי הגניזה, וסוחרים יהודים אכן פקדו אותן בסוף המאה ה־12, ומכתביהם הביתה שמורים בגניזה. קיימים אפילו איזכורים אקראיים

למקומות מרוחקים באירופה כגון רוּאֶן, בירת נורמנדיה שבצפון צרפת, וֶנֶיצְיָה, השוכנת באוקראינה של ימינו. אולם העיר האיסלמית של ימי־הביניים היא המשתקפת בַּפהירות הרַבּה ביותר בתעודותינו. עיקר המידע על החיים העירוניים נגזר ממצרים, עמוד התווך של הסחר לאורך הים התיכון הדרומי, ובמיוחד מבירתה הקדומה פֶּסטאט, שבה נתגלו מסמכי הגניזה.

העיר האיסלמית נבדלה הן מן הערים היווניות־רומיות והן מערי אירופה הימי־בניימית בכך שלכאורה היתה חסֵרה ארגון עירוני; היא חסרה מנגנון של שלטון מקומי ייחודי לסביבתה המקומית ומעוגן בחוק. היסטוריונים חשים צורך להסביר הבדל זה, וכפועל יוצא – להבהיר כיצד הצליחה החברה המוסלמית העירונית להתלכד בהעדר מוסדות מקומיים מעוגנים בחוק. כמה חוקרים טוענים כי האיסלם עצמו מנע את הופעתן של ערים ועיירות בעלות שלטון עצמי; אחרים סבורים שכבר בעת העתיקה המאוחרת היו ערי־המדינה של המזרח התיכון כפופות לשלטון אימפריאלי שביטל את האוטונומיה שלהן, או לחלופין כי ערי־המדינה הפכו למרכזים אימפריאליים גדולים מכדי לתפקד באמצעות "המוסדות הדמוקרטיים הפרימיטיביים" שהתפתחו בתקופה הקלאסית. אלה הסבורים כך אינם נותנים את דעתם על התמוטטות השלטון האימפריאלי, שכה פגעה בגופים המדיניים המוסלמיים הגדולים של ימי־הביניים, ובד בבד עם כך לא איפשרה את התפתחותן של ערים ועיירות אוטונומיות. דומה כי נחרץ הסבו מעמיק יותר לשאלה מדוע העולם העירוני של האיסלם הימי־בניימי לא יצר ממשל המושתת על חוקים מקומיים מבוססים ומוסדות רשמיים. בכל מקרה, סיפורם של החיים העירוניים בארצות האיסלם של המזרח הקרוב וצפון־אפריקה צריך להתחיל בעדותם של האנשים שישבו בעריהן ובעיירותיהן.

תושבי ערים ימי־בניימיות, מוסלמים ולא־מוסלמים כאחד, ראו בערים גורמים מרכזיים בעיצוב חברתם ותרבותם. תכנון משוכלל, אדריכלות מונומנטלית ומורשת חברתית ותרבותית מגוונת מאוד שיקפו את מורכבותם של החיים העירוניים. בין יושבי הערים היו מצד אחד מושלים דגולים וטוענים־לכתר מקומיים. סוחרים ואומנים, אנשי דת

מלומדים ואנשים שנחשבו לקדושים, ומצד שני - פליטים שהתיישבו בערים ובעיירות אחרי שנסחפו לשם מאזורי הכפר הסמוכים וממקומות רחוקים יותר. ללא קשר למעמדם בחיים, תושבי הערים האיסלמיות הזדהו בדרך כלל עם מקומות הולדתם או עם המקומות שבהם קבעו את מושבם; אם לא הזדהו עם האזור המטרופוליטני בכללו, הזדהו גם הזדהו עם רבעיו השונים. התושבים נתנו את דעתם על מעלותיו של מקום הולדתם, בין שהיו אלה תכונותיו הטופוגרפיות, אקלימו הטוב לבריאות, אדיקותם של אנשי הדת או למדנותם הראויה לשבח של מלומדיו. לדעת יושבי הערים, רק בערים ובעיירות יכולים היו מוסלמים לחיות חיים דתיים מלאים. היהודים, שרובם הוציאו את לחמם מהאדמה מאז ימי קדם, הפכו במידה רבה לאוכלוסייה עירונית בתקופת הגניזה. אחדים החזיקו בכרמים, בבוסתנים, בשדות ובמשק חי, אבל העסיקו סוכנים מקומיים ולאו דווקא עיבדו אותם במו ידיהם.

למרות גילוי התמיכה בפטריוטיות מקומית, הערים האיסלמיות, כמו ישויות אזוריות גדולות יותר, לא טענו ולא יכלו לטעון להכרה רשמית בהווייתן כיחידות אוטונומיות של ה"אומה", או קהילת האיסלם הגדולה יותר. האידיאל התיאורטי של מדינה מוסלמית מאוחדת באמונתה, המתעלה מעל לאינטרסים אתניים, שבטיים, אזוריים, לשוניים ומקומיים בכלל, היה מושרש ונפוץ כל כך בתרבות הפוליטית המוסלמית, עד כי לא התיר לערים ולאזורים הסמוכים להן להפוך לישויות בעלות שלטון עצמי לגיטימי. רק הסמכות המרכזית - היינו: החליפה או "אמיר (מנהיג) המאמינים" ונציגיו הנבחרים - יכלה לחבוע באורח לגיטימי את נאמנותה של האומה ושל החלקים המרכיבים אותה. לא היו שם כחבי זכויות שהגדירו את מעמדם של יישובים עירוניים כמו במערב הנוצרי; ערי־מדינה לא צמחו שם כמו במזרח הקרוב הקדום ולאורך הגרה המזרחית של הים התיכון; לא היו שם רפובליקות עירוניות כמו בצפון־איטליה; איגודים רשמיים של בעלי מלאכה או סוחרים לא כיוונו את הכלכלה העירונית בערים המוסלמיות. במילים אחרות: לא היו מוסדות קולקטיביים, ובכל אופן לא היו מוסדות שדמו למוסדות הקולקטיביים המוכרים לנו מהמערב הנוצרי ומהמזרח הקרוב הקדום יותר.

לפיכך יכול היה הגיאוגרף ז'אבייה דה־פלאניול (Xavier de Planhol) לכתוב כי האידיאל האורבני של האיסלם לא יצר צורות עירוניות או מבנה עירוני, וכי הוא החליף את הסולידריות של קהילה קיבוצית (כמו בעת העתיקה הקלאסית) בערב־רב חסר ארגון וצורה של רבעים ויסודות שונים בתכלית. באמצעות פרדוקס הראוי באמת לציון, טוען דה־פלאניול, יצר האיסלם - שדבק באידיאל של חיים עירוניים (שכן חיים מוסלמיים מלאים אפשר לנהל רק בערים ובעיירות) - את עצם שלילת הסדר העירוני.* הבחנה ביקורתית זו מתייחסת במישרין למקורותיה הפָּאוטיים של ההתיישבות המוסלמית - ערי מצב, שיושביהן הראשונים היו לוחמים שבטיים מחצי־האי ערב. אולם מכך לא נובע שבהעדר מוסדות רשמיים נותרו הערים האיסלמיות קהילות אמורפיות וסבילות במשך כל ימי־הביניים.

רשויות אזוריות יכלו לפקח על ענייניהן ואף עשו זאת. הן סחטו ויתורים לא־רשמיים מהמרכז האימפריאלי בזמנים שבהם החליפים לא היו מסוגלים לשלוט ביעילות רבה מעבר לבירתם, אם בכלל. באורח זה כבשו לעצמם שליטים מקומיים פינה משלהם בתמורה למס שפתיים לסמכות המוסדית של השלטון ולאידיאל התיאורטי שממנו נבעה סמכות זו. בדומה לכך, תושבי הערים הימי־בינימיות של המזרח הקרוב לא המתינו לכך שיעניקו להם מוסדות משותפים משלהם כדי ליצור חיים עירוניים מסודרים. פעילות השוק אורגנה בקפדנות. למרות העדרן של גילדות הושלטו אמות־מידה על הליכי הייצור של בעלי המלאכה. בה במידה לא מנע העדרו של כתב זכויות עירוני את הסדרת המרחב והשטחים העירוניים. אפילו בתקופת השיא של השלטון נאלצו הרשויות המרכזיות להכיר, גם אם באורח לא־רשמי, בהשפעה החזקה שנודעה לאתניות, לשבטיות ולכלכלה המקומית על יסודות מסוימים בקהילה המוסלמית ההומוגנית להלכה ועל המיעוטים המקומיים.

---

* Xavier de Planhol, "Geographical Setting", in *The Cambridge History of Islam*, vol. 2, ed. Peter M. Holt, Ann K. S. Lambton, and Bernard Lewis (Cambridge, 1970), pp. 456-68.

בעיתות של שלום יחסי עשויים היו הסמכות האימפריאלית ונציגיה – המושלים המקומיים ופקידים שונים שהאֵמאם מינה בעצמו – לנקוט מדיניות של אי־התערבות יחסית (אם לא מדיניות של שיתוף פעולה) בענייני העיר, במיוחד בנוגע לכלכלה. למעשה, אפשר לטעון שהתבונה שהפגינו הרשויות המרכזיות בשמירת הסדר ועידוד הצמיחה הכלכלית סייעה לסכל מראש כל תביעה של ממש לאוטונומיה מקומית, למרות האידיאל של האומה האיסלמית.

כך או כך, כאשר הרשויות המרכזיות היו מאוימות על ידי גורמים חיצוניים או כוחות צנטריפוגליים שהובילו להתמוטטות פנימית, הן יכלו, במידה שכוחן עמד להן, לשנות במהירות את הכיוון. באמצעות הסרת חסותה הנחוצה כל כך, הקשחת הגישות המתונות כלפי עסקאות כלכליות ומעבר ממדיניות מתקדמת למדיניות דכאנית, עשוי היה ממשל השורר במצוקה לפעול לרעת הסוחרים ונכבדים אחרים. האחרונים היו תלויים במידה כה רבה ברשויות – אפילו לצורך מראית־עין של סדר – עד כי לא היו מסוגלים להעמיד בפניהן אתגר בר־קיימא.

לעומת זאת, ההמונים העירוניים השונים הפגינו פחות אהדה והתחשבות באיזון העדין בין סמכות מקומית למרכזית, במיוחד בנסיבות זורעות פירוד. הופעתן מעת לעת של התארגנויות רופפות של בריונים, שהורכבו מכפריים מחוסרי עבודה ורכוש שנסחפו לערים בתקופות תוססות יותר, רק החמירה את התנאים המקומיים בתקופות של מצוקה, והגבירה עוד יותר את הצורך בהכוונה מלמעלה. כאשר הסמכות המרכזית שקעה ולא היתה מסוגלת להתערב ביעילות, התארגנו לעיתים קרובות רבעים שונים כדי לדאוג לאינטרסים שלהם, אבל מגמה זו – היינו: פיצול הגוף המדיני הגדול יותר – סתרה את הקהילה המוסלמית האידיאלית. למרבה האירוניה, כאשר נדמה היה שנִבעו סדקים במלט המלכד את החברה, נעשה מושג האומה האידיאלי, על קריאתו לחסל ישויות מקומיות זורעות פירוד, לתרופת פלא מבוקשת בקרב הרוב המוסלמי. אולם העלאתה באוב של קהילת־הנביא האידיאלית היתה במקרה הטוב תרופת הרגעה; במקרה הרע היא שימשה להסתת דעתם של המאמינים מהחולשה המבנית שהעיקה על המדינה האיסלמית ועל

האזורים והערים הנתונים לחסותה – העדרה של סמכות לגיטימית המעוגנת בחברה ובתרבות המקומיות. בין שמדובר בתקופות של חיים עירוניים תוססים ובין שמדובר בעיתות של שקיעה עירונית ומהומות, העיר האיסלמית כשלעצמה לא יצרה סמכות רשמית, היינו: מאורגת מבחינה משפטית. כתוצאה מכך, יושבי העיר לא היו מסוגלים לגייס את האמצעים הנחוצים לפתרון בעיות בסביבתם המיידית. בישות המדינית האיסלמית שהתפתחה לא ניתנה לחברות מקומיות או אזוריות, או לתת־קבוצות, הזכות לשלטון עצמי, להכוונה עצמית או אפילו להגדרה עצמית. למיעוטים הלא־מוסלמיים היה מרחב מבוסס משלהם, ולפיכך הם היו מסוגלים לשלוט בעצמם ולהסדיר את ענייניהם בעצמם, אבל גם הם חייבים היו לפנות לרשויות המרכזיות בסוגיות שחרגו מעבר לענייניהם המיידיים. אֵילו מסקנות יש להסיק מהערכה זו של הערים האיסלמיות?

העיר האיסלמית היתה מקום שבו אנשים חיו, ולא תאגיד שאליו הם השתייכו. חיו בה יושבי עיר אך לא "אזוחים" במובן המשפטי של המלה, שכן לא היתה שם עירייה שחוקקה חוקים ופיתחה תחום־שיפוט משל עצמה. ברם, חרף חולשתן הארגונית, הערים האיסלמיות כוננו מנגנונים חברתיים יעילים. כמרכזי המִמשל ומקום מִשכנם של נציגיו הן סיפקו ביטחון יחסי; כשווקים מקומיים או מרכזים מסחריים בינלאומיים הן הציעו הזדמנויות כלכליות; ועם המסגרים והמוסדות להשכלה גבוהה (מַדרַסות), הכנסיות, בתי הכנסת ובתי הספר, המקוואות וגורמי הנוחות האחרים הן הכילו את כל הנתון לניהולם של חיי דת ותרבות. ערים כגון אלו אומנם לא חוקקו חוקים, אך הן היו גורמים מותשים מאוד בחיי כולם. בסביבה זו חיו אנשי הגניזה – אותם יושבי ערים מושרשים.

בירתה של פוסטאט או מחוז גדול זוהתה לעיתים קרובות עם האזור שעליו חלשה. בכל מסמכי הגניזה פֻסטאט קרויה מִצְר (מצרים), ורק בתעודות משפטיות נעשה שימוש ב־פֻסטאט מִצְר (פֻסטאט של מצרים) כדי להבחין בינה לבין קהיר, העיר האחות שזה עתה נוסדה בצמידות אליה. דמשק נזכרת בתור אל־שאם (ארץ הצפון, סוריה) אך גם בשמה הקדום דִמַשק, ללא ספק מאחר שבסוריה היו ערים עתיקות אחרות,

שמייד לאחר כיבושן נתפסו בידי הערבים. בדיאר חַלַב ובדיאר אנטאכיא (השטחים הגדולים של חַלַב ואנטיוכיה, שתיהן בצפון־סוריה) מוגדר האזור לפי בירתו. פָּלְמִרָה, בירת סיציליה, קרויה בדרך כלל צַקִילִיָּה (סיציליה) ולעיתים מַדִינַת צַקִילִיָּה (העיר סיציליה); לעיתים מופיע פשוט הקיצור אל־מַדִינַה (העיר), בצוד שההתייחסות ל־פַּלְמִרָה, השם הערבי לפָּלְמִרָה, היא נדירה.

בתקופה הרומית היו בירותיהן של פרובינקיות – כגון קיסריה, אלכסנדריה וקרתגו (בירות ארץ ישראל, מצרים ואפריקה, בהתאמה) – ממוקמות לחוף הים, כדי שאפשר יהיה להגיע אליהן בקלות מרומא, מרכז העולם. תחת האיסלם, הערים שנבחרו לשמש או שנוסדו כבירות – פָּסטאט, רמלה בארץ ישראל, דמשק וקַיְרַוַאן בתוניסיה – היו ממוקמות בפנים הארץ, שם היו מוגנות מפני התקפות פתע של הצי הביזנטי וציים נוצריים אחרים. נמליה הראשיים של ארץ – כגון אלכסנדריה, צור שבחוף הלבנוני, או אל־מַהְדִיה שבתוניסיה – נחשבו כמצודות סָפָר. אלכסנדריה מוכרת תדיר במכתבי הגניזה בתור אל־ת'גְר, "מצודת הספר", ולא בשמה.

תהא זו טעות להניח שמעמדה של אלכסנדריה בתור עיר נמל הפך אותה למוקד של מסחר, או שערשרה של פָּסטאט, בירתה המקורית של הארץ, נבע אך ורק מתפקידה כמושב הממשל. העדות התד־משמעית שמספקים מאות ממכתבי הגניזה מוכיחה כי פָּסטאט, העיר הערבית שבפנים הארץ, היתה אף היא מרכז מסחרי ופיננסי כלל־ארצי, וכי אלכסנדריה, עיר הנמל היוונית במקורה, היתה תלויה בה מכל הבחינות הכלכליות. פָּסטאט היתה המרכז המסחרי של האזור, שבו נאגרו כל הסחורות. עבור משגורים שנועדו להישלח אל מעבר לים צריך היה לשלם מכס בראש וראשונה בפָּסטאט, ושום סחורה לא יכלה לעבור בשעריה לצורך מכירה באלכסנדריה ללא קבלות על מיסים ששולמו בבירה. אפילו את הסחורות מארצות ים־תיכוניות, שיובאו דרך אלכסנדריה, צריך היה לרכוש בפָּסטאט משאולו בעיר הנמל. תושבי אלכסנדריה רכשו דרך קבע בפָּסטאט מטבע זר של המקומות שעימם קיימה אלכסנדריה מסחר עֵר. מצרכי יומיום כגון נעליים ומלבושים, כלים לצורפות כסף או קלף,

ואפילו דיו, הוזמנו עבור אלכסנדריה בבירה, "שכן כאן", כפי שמדגישים כמה מהמכתבים מאלכסנדריה, "אי אפשר להשיג כלום". באלכסנדריה, כמו במקומות אחרים, היו כמובן מוצרים מתוצרתם של בעלי מלאכה מקומיים, כגון מחצלותיה המפורסמות, אריגי המַקָּטַע שלה, שיוצאו אפילו עד להודו, ועַטָיָה, שיוצרו מקני־סוף של אגם מַרְיוט הסמוך לעיר; רומה גם כי היא שימשה כמחסן סחורות מרכזי בינלאומי וכבורסת הסחר במשי. אף על פי כן היתה פָּסטאט המרכז הכלכלי המוכר של מצרים.

המצב היה דומה באֶפְּריקיה (תוניסיה של ימינו) ובארץ ישראל. סחורות נשלחו לקַיְרַוַאן דרך נמלה, אל־מַהְדִיה, אבל ככלל לא נפתחו שם המשגורים; המכס שולם בבירה. הסוחרים הגדולים התגוררו בקַיְרַוַאן; סוכניהם נמצאו באל־מַהְדִיה. מחירי החיטה הזולים ביותר היו בבירה, שם גם אוחסנה, ולכן בעיתות מחסור פנו לשם. באופן טבעי, כשהגיעו שיירות של ספינות נערכו ירידים בעיר הנמל, אבל הסוחרים היו תלויים בבזאר של קַיְרַוַאן בחודשי החורף, כאשר לא התאפשר השַׁיִט בים והתנועה היבשתית ממרוקו למצרים עברה דרך העיר. בארץ ישראל התרכזו הסחר, המשפט והחיים הקהילתיים בומלה, הבירה המינהלית של פנים הארץ. נמליה הקרובים ביותר, יפו וקיסריה, מוזכרים רק לעיתים נדירות במסמכי הגניזה. עם זאת, חופיו המזרחיים של הים התיכון היו בעלי מסורת עתיקת יומין של ערי נמל מלכותיות. תעודות הגניזה מלמדות בבירור כי צור – שהיתה אז, כמו בעת העתיקה, העיר החוקה ביותר על החוף – שימשה אומנם כנמלה הימי של דמשק, אך לא היתה תלויה בבירה הסורית.

אלכסנדריה ופָּסטאט נבדלו זו מזו גם בהרכב אוכלוסיותיהן ובאופיָן. שתי הערים היו מלאות זָרים, אבל אלה שהגיעו לבירה התכוונו להישאר בה לצמיתות, בעוד שאלה שעצרו באלכסנדריה עדיין לא החליטו מה ברצונם לעשות, או שהיו נחושים בדעתם לחזור הביתה "בַּעַד קָצָא אל־חַוַאיג' " – אחרי שיגשימו את מטרותיהם (הכלכליות). זה אולי ההסבר לכך שאנו מוצאים התנגשויות עזות בין זרים למקומיים באלכסנדריה, אך לא בפָּסטאט. יתרה מזו: לפחות ככל שהדברים אמורים בקהילה היהודית, דומה כי היסודות הנמוכים ביותר היו חזקים וקולניים יותר באלכסנדריה

מאשר בבירה. היה זה המון פרוע, לא־מרוצה נצחית מהמנהיגים היהודים, שחולל מהומות אשר הובילו להתערבות הרשויות המוסלמיות. בניגוד לרשויות בפַסטאט, אנו רואים שהרשויות הללו התמודדו בדרך כלל עם קשיים: האספסוף של עיר הנמל היה מִטרד בלתי נלאה ואיום על הסדר הציבורי.

לנוכחותם של מבקרים רבים מארצות נוצריות, בעלות מנהגים חברתיים שונים, נודעה השפעה. יש ריווחים מאלכסנדריה על תחרויות שחייה מלוות בגינה – פעילות מוקצה מחמת מיאוס הן באיסלם והן ביהדות המסורתית. יין רומי (היינו: איטלקי או יווני) נהנה מעדיפות בעיר זו על פני התוצר המקומי. בהתחשב בהברלים באורחות החיים של שתי הערים, תושבי אלכסנדריה לא תמיד חשו בנוח בבירה. כאשר נודע לאשה מאלכסנדריה כי אחיה, אלמן שהתגורר בקַלְיוּב, עיירה קטנה מצפון לקהיר, עומד לשאת לאשה נערה מבנות המקום (ולא, כפי שחששה, מפַסטאט), היא "שמחה על שלא התחברות עם האנשים ממִצר". לעומת זאת, גרושה מפַסטאט, שבאה בברית אירוסין עם גרוש מאלכסנדריה, התנתה זאת בכך שהזוג יחיה בבירה; היא הביעה את נכונותה להתלוות אליו בביקוריו אצל משפחתו באלכסנדריה – אבל לפרק זמן שלא יעלה על חודש בשנה. חודש, כך חשה כנראה, היה הזמן המרבי שתוכל לסבול את עיר הנמל.

פרט לכירות שבפנים הארץ ולערי הנמל שלהן מוזכרים בתעודות הגניזה ריכוזים עירוניים רבים אחרים. ראוי לציין, שכל המקומות פרט לבירה ולאלכסנדריה – לרבות ערים דוגמת דַמְיָאט (הנמל הים־תיכוני השוכן על הפלג המזרחי של הנילוס, ומחסן סחורות ראשי של הסחר עם החוף הסורי־ארץ־ישראלי) ודוגמת אל־מַחַלַּה אל־כֻּבְּרָא (בירת מחוז ומרכז ייצור) – נכללו במסגרת המונח הבלתי ניתן לתרגום רִיף, "הפרובינציה". בשפתם של מכתבי הגניזה היה פירוש המלה דַּחַ'ל, "חוזרה הביתה", חוזרה מביקור בערי הרִיף לפַסטאט־קהיר או לאלכסנדריה. פירוש המלה חַ'רַג', "יציאה", היה הפוך. משמעותו המקורית של הריף היתה האזור הכפרי, ומעבר לכך – אדמה חקלאית: במשך הזמן קיבלה המלה ריפי משמעות של איכר, בניגוד לעירוני. הרחבת המונח לציון

ערים אחרות פרט לקהיר ולאלכסנדריה מסגירה זיקה ייחודית לעיר הגדולה.

לגישה זו היו משמעויות מעשיות. כתובות קבעו שהבעל אינו רשאי להחליף את עירו במקום אחר ללא הסכמת רעייתו. בעל־חוב משתמט היה חומק מהעיר ומנסה להסתתר באחת הקהילות של ערי השדה. מצבי חירום בעסקים או במסחר אילצו רבים מאנשי קהיר ואלכסנדריה לעקור לעיר קטנה יותר, ובמכתבי הגניזה אפשר לקרוא תלונות מרות על ה"עוולות" שסבלו שם – על "סדום ועמורה" שחוו שם מידי אנשיה הגסים. בנסיבות אלו אין תמה כי בני "נוער הזהב" העירוניים, שמונו למִשרות בריף, נטשו אותן שוב ושוב וחזרו העירה. פקידי קהילה הפצירו בממונים עליהם שיעבירו אותם לבירה (כמובן, כדי שיוכלו להשלים את לימודיהם...), ואנשי עסקים הגיעו למסקנה שאחרי הכול, מוטב להם להישאר בבית בעיר מאשר לרדוף אחרי רווחים בריף. הרעיון שיהא עליהם לבלות חג ב"חוץ" נראה להם מחריד במיוחד.

אין ספק: היתה תנועה בכיוון ההפוך. אפשר להבחין בהירה בלתי פוסקת מהריף לערים בתעודות הגניזה. הדבר מודגם במספרם הרב של האנשים ששמות משפחתם נגזרו משמות כפרים קטנים – אפילו הקטנים ביותר – באזורים הכפריים של מצרים. רשימות האנשים שקיבלו לחם, בגדים וסיוע אחר מקהילת פַּסטאט מלאות בשמות כאלה, דבר המעיד על קשיי קליטה במקום החדש. אבל גם מרצאן של כמה מהמשפחות המשפיעות בבירה היה בריף, דבר המעיד על הסתגלותן הרַבּה במשך הזמן.

למרות הניגוד, או אפילו המתח, בין העיר לריף, אנו נוכחים במפורש במסמכי הגניזה בחשיבותן של הערים הקטנות. ללא קשר למידת הנחשקוּת של החיים באזורי פנים הארץ, היתה מגמת מעבר לא רק מהריף לערים אלא גם בכיוון ההפוך. אפשר להיתקל באנשים בעלי שמות משפחה כגון מִצְרִי, אִסְפַּנְדְרַאנִי, עַסְקַלַאנִי, קַדְסִי או דַּמַשְׁקִי (כלומר: שמוצאם מפַסטאט, מאלכסנדריה, מאשקלון, מירושלים או מדמשק) בעריה הקטנות של מצרים. למעשה, אנו מוצאים שם אנשים מכל רחבי הים התיכון, כולל ביזנטיון וצרפת.

ביותר ממובן אחד נודעה לערים הקטנות חשיבות כלכלית חיונית מבחינת האנשים שהותירו לנו את תעודותיהם בגניזה. פִּשתן ואינדיגו, המוצרים העיקריים של מצרים, עובדו בחלקם במקומות גידולם ודרשו השגחה בנקודת המוצא. את הגבינה, מצרך המזון העיקרי אחרי הלחם, עדיף היה לייצר במקום שבו גידלו את הכבשים המובחרות ביותר, וצריך היה לפקח על עיבודה לפי הלכות הכשרוּת. היהודים, אף כי במידה פחותה מהנוצרים, היו פעילים מאוד בתחום גביית המיסים, ואם רצו לגבות את המיסים בעצמם היה עליהם לחיות בערים קטנות או אפילו בכפרים. הממשל גם העסיק אותם בתפקידים אחרים. רופאים ורוקחים יהודים נמצאו כמדומה בכל מקום בריף. על עוצמתו הכלכלית של הריף מעידה העובדה שסוחרים וסוכנים־נוסעים פקדו אותו דרך קבע כדי למכור שם את אריגיהם – במיוחד משי – וסחורות אחרות, וכמוהם אנשים שגייסו כספים למפעלי צדקה ציבוריים או פרטיים.

ובכל זאת, רוב המידע על החיים העירוניים מתייחס לבירה, ולהלן, אלא אם מצוין אחרת, הכוונה לפֻסטאט ולא קהיר, שכן אף כי רק שלושה קילומטרים בקירוב הפרידו בין שתי הערים, האנשים בכל אזור עירוני חיו פחות או יותר את חייהם־שלהם. כתובּה של כלה אמידה משנת 1156 מַתנָה: "היא תחיה בפֻסטאט [המכונה בתעודה, כמובן, מִצְר] למעֵט קהיר". לא ניתנת סיבה לתנאי זה, אבל הוא מדגים עד כמה חזקה היתה תחושת השוני כמעט 200 שנה לאחר ייסוד העיר האימפריאלית קהיר. הנוסע המַגרִבּי המוסלמי אִבן סעיד, שביקר במצרים בשנות ה־40 של המאה ה־13, מתאר את אנשי פֻסטאט כרַבֵּי לשון וכהרבה יותר ידידותיים מאנשי קהיר, ומביע את תדהמתו למראה הבדל כזה בין שתי ערים שכנות. הסיבה לניגוד נעוצה אולי בעובדה שבפֻסטאט שלט מעמד בינוני נינוח, בעוד שקהיר חסתה בצלה של חצר־מלוכה נוקשה יותר. במקורה היתה קהיר "מושב השלטון [הפאטמי] ואיש לא חי שם זולת האִמאם, חייליו, פמלייתו והאנשים שהוא חלַק להם את הכבוד להיות לצִדו". יש, למעשה, עדות מהגניזה המלמדת כי רופאי החצר הפאטמית, פקידי ממשל בכירים ואנשים אחרים שהיו קשורים בדרך זו או אחרת לחצר התגוררו שם. כאשר פקיד ממשל יהודי פוטר מִשׂרתו, הוא הצטווה

לעזוב את קהיר ולעקור לפֻסטאט. מצליח גאון, ראש הישיבה הארץ־ישראלית, שעבר למצרים בשנת 1127, נשא כתארים ג'לאל אל־מִלַּה ותאג' אל־ריאסה ("זוהר האימפריה" ו"כתר המנהיגות"). תאריו, יחד עם גלימת הכבוד שהוענקה לו (לפי מכתב ערבי מהגניזה), מצביעים על כך שהוא נמנה, בתור ראש הקהילה היהודית, עם בני לווייתו של האִמאם. אנו מוצאים כי הוא וכמה מן הלמדנים הקשורים אליו אכן חיו בקהיר; לאחרים היו בתים בקהיר ובפֻסטאט כאחד.

למרבה הפרדוקס, קהיר המיוצגת בגניזה – במיוחד בתקופה הפאטמית – ברובה איננה זו של נכבדיה החשובים ביותר, אלא זו של השכבה החברתית הענייה יותר מכל הבחינות מקהילות רבות בערי שדה. ערכם של הבתים והנדוניות המוזכרים בתעודות הוא נמוך לעיתים קרובות; התעודות עצמן הן במקרים רבים מאיכות עלובה, וכתב ידם של החתומים עליהן מסגיר מיומנות דלה בכתיבה. חלק זה של האוכלוסייה עבד בעבודות בזויות כגון נשיאת מים, או הורכב מחסרי כול שהגיעו לעיר האימפריאלית כדי לקבל עזרה. היהודים שהיו קשורים לחצר התכתבו כנראה באותיות ערביות, ולא היתה להם כל סיבה לגנוז את מכתביהם בגניזה.

בירת מצרים היא מן הערים שנחקרו יותר מכל האחרות בעולם האיסלמי. ערכם של התיאורים המדוקדקים של מלומדים מוסלמים מימי־הביניים לא יסולא בפז, ויורשיהם המודרניים, המצריים והמערביים, המשיכו במלאכה. חפירות ארכיאולוגיות התבצעו בפֻסטאט בתחילת המאה ה־20, ושוב ב־40 השנים האחרונות. בסופו של דבר צריך יהיה לכנס את החומר הטופוגרפי העשיר המפוזר בתעודות הגניזה, ולתאמו עם המידע שנשאב ממקורות ספרותיים ימי־ביניימיים ומהמחקר הארכיאולוגי המודרני.

הגרעין של פֻסטאט מקורו במצודה ביזנטית שהיתה ממוקמת על הגדה המזרחית של הנילוס ונקראה "מצודת היונים", או לעיתים קרובות יותר: "מצודת הנְּרות". הנוצרים והיהודים נותרו המגוּר המכריע בחלק טרום־איסלמי זה של העיר, וכנסיות מקודשות מאז ומתמיד, שחלקן קיימות עדיין, ובצִדן שני בתי הכנסת הראשיים, שוכנות שם. עד תקופת

הגניזה איבד האזור לחלוטין את תפקידו הצבאי. חלק ממִגדלי המצודה שימשו כדיורות ובתי מלאכה, וחלקם היו בבעלות בית הכנסת ושימשו כמוסדות דתיים. העיר האיסלמית, שנוסדה בזמן הכיבוש הערבי (641 לספירה), הקיפה את מצודת היוונים מצפון, ממזרח ומדרום, ולימים – כששָפך הנילוס התמלא בסחף – גם ממערב. היא אורגנה בהתאם לשבטים, ל"חמולות" ולקבוצות שהרכיבו את צבא הכובשים. חלק שהוקצה לקבוצה מעין זו נקרא חַ׳ט (או בהגיית אנשי הגניזה חָ׳ט), כלומר: "קו". התבנית היתה אופיינית לכל היישובים הערביים המוקדמים, האֲמְצאר או ערי מצב. האזור שיוחד לפיקוד העליון ולשומריו הורכב מחלק של מצודת היוונים, והתפשט צפונית־מערבית לעבר המסגד שזה עתה הוקם ונקרא על שם עַמְר, הכובש. האזור נקרא אַהְל אל־רַאְיַה, שמשמעותו "אלה המקובצים סביב הדגל" (השבט), או בקיצור אל־רַאיה. תעודותינו חושפות את העובדה המעניינת, ש־600 שנה אחרי הכיבוש המוסלמי נקראו עדיין הרבעים העיקריים בשמות הקבוצות הערביות העתיקות הללו: בַּנאנה, בַּנוּ ואיל, חַ׳וּלאן, מַהְרַה, תַגְ׳יב ו־וַעְלאן, אף כי בין יושביהם היו גם יהודים.

המינוח הטופוגרפי של תעודות הגניזה הוא נזיל למדי, דבר המרמז על כך שבפועל לא שורטטו הגבולות בין חלקיה השונים של העיר בהקפדה יתרה. גם המונחים המתייחסים לסוגים מסוימים של מקומות לא הוגדרו בקפידה או הוחלו בצורה גורפת, וגם זה אופייני לערים מוסלמיות אחרות. המלה המציינת בימינו רובע – חארה – עשויה להתייחס לא רק לאזור גדול (דוגמת מַמְצוּצָה, אחד מרובעי פֻסטאט המוזכרים בתדירות הגבוהה ביותר בתעודות הגניזה) או אפילו למַהְרַה הגדולה יותר, החלק השבטי; היא יכולה להתייחס גם למקום קטן, המתואר כסימטה מקורה, בית כלא או מסגד קטן. שני מונחים המציינים אזורי התיישבות מופיעים יחד בתעודה מאל־מַחַלַה, העוסקת ב־חַ׳ט חארת אל־יַהוד – אזור הרובע היהודי (שגם נוצרים חיו בו). המלה המציינת ככלל גוש בתים או קטע של רחוב – צַקַע – התייחסה גם לאזורים עירוניים גדולים יותר כגון מצודת היוונים, מַמצוצה או הבואר הגדול. נגזרתה, תַצקיע, ציינה תעודה ציבורית שבה נרשמו ההכנסות מבתים באזור מסוים. בתעודות הגניזה

הכוונה היתה לדמי השכירות ששילמו דיירים שהתגוררו בבתים שהיו בבעלות הקהילה. באלכסנדריה, אך מעת לעת גם במקומות אחרים, רובע נקרא נאחְיַה (בעת החדשה – יחידה מינהלית שוות־ערך פחות או יותר למחוז). ככל שאפשר לקבוע על פי התעודות, נראה שבאלכסנדריה היה נפוץ יותר הנוהג לקרוא לשכונה בשמה מבלי להוסיף לה כינוי תיאורי.

לציון מיוחד ראוי המונח התמקמק אך התדיר רַבַּע. למרות הגייתו במסמכי הגניזה בתור רַבְּע, לא מדובר במלה הקלאסית רֻבְּע, "רֻבַּע", "רוֹבַע", אלא ב־רַבְּע, "אזור", "מקום מגודים". עדות תיעודית וספרותית כאחת מלמדת כי הוא ייצג תת־חלוקה של ה־צַקַע, האזור העירוני; המונח ציין בניין גדול, שטח מגורים מגודר או גוש בניינים הנתון לפיקוחו של צאחְב אל־רַבַּע, שילוב של שוער ושוטר שכונתי, הפקיד שעימו היתה האוכלוסייה המקומית באה במגע יומיומי. גושי הבניינים שהכילו את "בתי העניים" או את "בתי הירושלמים" – כלומר, ההֶקדשים ששירתו אנשים אלה – נקראו אף הם רַבַּע. על נזילותם של המונחים מעידה העובדה שהצאחְב אל־רַבַּע מכונה גם תאמִי אל־תארת, או שומר הרובע. אפשר לשער כי הדַרְב, או שומר הדֶרֶב (סימטה, רחוב) לא היה שונה בהרבה (תעודות הגניזה גם מסייעות רבות לזיהוי אופיָם של מקומות ספציפיים המתוארים במקורות ספרותיים במינוח חופשי מאוד).

כלום התקיימה חלוקה של העיר לאזורי מגורים, מסחר ותעשייה? כידוע מִפְתביהם של חוקרי עתיקות מוסלמים מימי־הביניים, וכפי שמודגם למכביר בתעודות הגניזה, יש איזכורים של שמות רחובות רבים, בזארים, אולמות ו"בתים" המתייחסים לענף מסחרי מסוים, לתעשייה או אפילו למוצר מסוים. הדבר נכון לא רק לפֻסטאט אלא גם לערים אחרות, דמשק למשל. היו אלה אזורי מגורים ואזורים מסחריים באחד. כמה מקומות עתידים היו לשמור על שמותיהם המקוריים אפילו אחרי שהמוסדות המסחריים העתיקו את מושבם למקומות אחרים. לעיתים החליף נכס את ייעודו והפך ממקום מגורים לאתר בעל שימוש מסחרי. בכל מקרה, רובעי מגורים ואזורים מסחריים ותעשייתיים היו משולבים לעיתים קרובות באותו מקום.

בתעודות הגניזה אנו מוצאים בתים שמחירם גבוה, בתי מגורים

מובהקים, הגובלים בבזארים סואנים; מעל לחנויות היה לעיתים קרובות עֲלִיָּה, היינו: קומה אחת או יותר ששימשו למגורים. אנו מוצאים רופא אחד ברחוב של יצרני השעווה, אחר ברחוב מפרזלי הסוסים, ושופט בבזאר הבשמים. בית מלאכה לעיבוד סוכר שהשתייך לרופא מתואר במפורש גם כביתו (סַפָּן, שמשמעותו לא יכולה להיות משרדו). לעומת זאת, עתירה שנשלחה לווזיר אִבְּן אל־סַלאר אל־מַלִכּ אל־עאדל (בדצמבר 1150) בנוגע לרכוש של תאגִ'ר, סוחר חשוב, מַבחינה חד־משמעית בין המַטְבַּח' של המשפחה, "מִפעל (הסוכר)", לבין סַפָּן, "בית מגוריה". במכתב מעניין אך מקוטע נאמר: "אנשים שהתגוררו בנכסיהם מוותרים עליהם. כשאתה מוכר את הבית, הם יהפכו אותו לבית מלאכה (מַעְמַל)".

באזורים אחרים היו בתי מגורים יקרים ללא חנויות, כולל בתים עם שטחים פתוחים צמודים, ובתי מגורים זולים שכללו את סדנותיהם או את חנויותיהם של הסוחרים. השכונות האריסטוקרטיות האמיתיות נמצאו כנראה בקהיר. תבנית זו של בתי מגורים אריסטוקרטיים המרוחקים מהשווקים וסמוכים למרכז הממשל היתה אופיינית לבגדד הימי־ביניימית, עיר שהיתה דומה מבחינות רבות לפֻסטאט־קהיר.

ככלל אפשר להניח שהשכונות האריסטוקרטיות באמת, בין אם בפֻסטאט ובין אם בקהיר, יושבו במקורן וכמעט בלעדית על ידי מוסלמים; למשל, רובע התַגִ'יב, שנקרא כך על שם השבט הערבי. אף על פי כן, אופיין של השכונות יכול היה להשתנות ואף השתנה. שבט התַגִ'יב נטל חלק פעיל בכיבוש צפון־אפריקה והביא שלל רב הביתה, לפֻסטאט. מאוחר יותר התבלטו אנשיו בספרד. אנו יכולים להניח אפוא כי אזור תַגִ'יב בפֻסטאט היה במקורו על טוהרת הערבים, וגם מפואר מאוד כנראה. אולם בשל קירבתו למצודת היונים הטרום־איסלמית חדרו אליו נוצרים ויהודים, ועל כן במאה החמישית האיסלמית הצטייר כאזור מעורב מובהק, הן מבחינת הרכב אוכלוסייתו והן מבחינת הסמיכות של שכונות מגורים לשכונות מסחריות בעיקרן. כפי הנראה, השינוי מאזורי התיישבות אריסטוקרטיים לאזורים מעורבים לא היה פתאומי או ברור. בפֻסטאט אין עדות לשכונות עוני המתחככות בארמונות השועים, מצב שמתאר סטיבן רנצימן (Runciman) בקונסטַנטינופול.

ניתוח תעודות משני אזורים בפֻסטאט – מצודת היונים ותַגִ'יב – מלמד כי היו שם שכונות מגורים עם בתים יקרי־ערך, אבל הן לא היוו רבעים עצמאיים גדולים; הן היו יותר ככחינת איים מכותרים ברשת של בזארים ורחובות, עם בתים המורכבים משתי חנויות צמודות ומעליהן מבני מגורים צנועים. אפילו אזור בעל אופי פרברי דוגמת גְ'זירה, האי על הנילוס, מיוצג בגניזה באמצעות בתים עם חנויות מתחת להם. ערכו של בית אחד היה 660 דינאר בקירוב, סכום נכבד; בית אחר, הגובל בארמון הווזיר אִבְּן כֻּלְס ובבתים יוקרתיים אחרים (שאחד מהם נמצא בתוך בוסתן), כלל גם מבנה של שתי חנויות שגבלו בשטח פתוח. אזורי פרברים היו מקובלים יותר. אנו יכולים להניח שהבתים שם היו מרווחים יותר וכללו גנים ובוסתנים צמודים. אותם תנאים חלו על ערים אחרות בְּעולם הגניזה. עם זאת קשה לדבר בהכללה על תבניות התיישבות, מאחר שערים אחרות התפתחו בהתאם לשיקולים מקומיים.

התמונה הכללית העולה מן המידע מרמזת כמדומה, שככלל חלוקת עיר לאזורי מגורים ולאזורים מסחריים לא הוסדרה בחוק. בפועל, סוג מסוים של חלוקה לאזורים נוצר כתוצאה מיוזמה פרטית, כלומר – כתוצאה מההגנה שהעניקה ההלכה האיסלמית (והיהודית) לבעל נכס מפני שינויים כלשהם ששכֵנו ביקש לבצע ושהיה בהם אולי כדי לפגוע ברכושו. דוגמה אופיינית, הלקוחה מחקירה משפטית שהתבררה בפני אברהם בן משה בן מיימון (נפטר בשנת 1237), הדיין היהודי הנודע, מדגימה את הבעיה. צַבּע־בדים הפך בית בשכונת מגורים, דיאַר אל־סַפָּנה, לבית מלאכה, והעשן שבקע ממנו הטריד קשות את שכנו. השכן מכר את ביתו; הבעלים החדש הזניח את הבית ומכר אותו כחורבה. הבעלים השלישי שיפץ את המקום והתלונן על העשן, שבגללו לא יכול היה "לתלות את כלי המיטה ובגדי הצמר שלו". צַבּע־הבדים העביר את כבשנו מהקיר המשותף לו ולשכנו אל הקיר הפונה אל הסימטה, אבל הסתבר שהעשן בכל זאת מוסיף להזיק. אף כי צבע־הבדים הפך את ביתו לבית מלאכה 15 שנה לפני שהבעלים החדש רכש את הבית השכן, פסק ר' אברהם בן הרמב"ם לטובת התובע, שכן "הטענה לנזק אינה מתבססת על בעלות רציפה". אילו אפשר היה להוכיח שאחד מהבעלים הקודמים

ויתר על זכויותיו, היתה התלונה מבוטלת (ההלכה האיסלמית פוסקת באורח דומה). המקרה מדגים כי ההגנה על זכויות הבעלות של בעלים יחיד לא הבטיחה ללא סייג את שימור אופיו של רובע המיועד למגורים.

במקרים מסוימים ידוע לנו על התערבות ממשלתית ישירה בחלוקתם לאזורים של מִתחמים עירוניים. סיפור ההתפתחות של בגדד הימי־ביניימית הוא, בדרך כלל, סיפורה של מדיניות חלוקה לאזורים בפיקוח ממשלתי קפדני. הוא הדין בסאמַרא, הבירה השנייה של השושלת העבּאסית בעיראק. אולם אפילו באותם מקרים של התפשטות אורבנית מבוקרת, דרישות השוק – בשילוב עם תמדנות הפקידים – הפכו את התוכניות המוקפדות ביותר לריקות מתוכן.

החלוקה לאזורים היתה כרוכה גם במגבלות על בחירת מקום מגורים שנכפו על מאמיניה של דת מסוימת ועל חברי כיתה, חמולה או קבוצה חברתית מסוימת. גם מבחינה זו היה המצב בימי־הביניים התיכוניים נזיל הרבה יותר מאשר בזמנים מאוחרים יותר. בתים יהודיים גבלו בבתים שהיו מאוכלסים בנוצרים או במוסלמים או בשניהם והיו בבעלותם; נוצרים ומוסלמים התגוררו בבתים יהודיים ולהפך. נכסים מסוימים אפילו הוחזקו במשותף על ידי בני שלוש הדתות. היהודים חיו ככלל במספר מוגבל של שכונות, אבל אף אחת מהן לא היתה על טוהרת היהודים. אין כל סיבה להניח שהמצב היה שונה במקרה של מגזרים אחרים באוכלוסייה; להפך. מצוות דתם חייבו את היהודים להתרכז בשכונות מסוימות. מאחר שנאסר עליהם לנסוע בשבתות ובחגים, היה עליהם לגור במרחק הליכה מבתי הכנסת שלהם. יתרה מזו: היהדות מדגישה ביתר תוקף מהאיסלם את חשיבותה של הנוכחות היומיומית בתפילה בציבור. לבסוף, נשים יהודיות (וללא ספק גם נוצריות) לא אהבו לחלוק את בתיהן עם מוסלמים מאחר שהרגישויות האיסלמיות הנוגעות לנשים עשויות היו בעליל להשפיע עליהן. כדי לחסוך אי־נוחות מנשות הקהילה פירסמו הרשויות היהודיות מעת לעת צווים שאסרו על מכירתם או החכורתם של חלקי בתים למוסלמים. שני מכתבים ממוענים לרמב"ם מדגישים כי הגבלות מעין אלו הפחיתו באורח ניכר את ערכם של נכסים יהודיים. מנגד, מכתב לאברהם בנו של הרמב"ם, שנתגלה לאחרונה, מצביע על כך

שבתי דירוח מאוכלסים בלעדית ביהודים היו בנראה קשים להשגה, ולפיכך, מן הסתם, יקרים יותר. במכתב מתעקשת האשה, שהיתה זכאית לבחור את מקום מגוריו של הזוג, לשכור קומה בבית ללא שכנים לא־רצויים. היא עזבה את בית משפחתו של הבעל, שאליו הובאה לפי המנהג, ומתגוררת עכשיו עם אחיה. הכותב שואל אם אפשר לאלץ את הרעיה הצעירה בצו בית דין להסתפק בדירה בבית שבו מתגוררים לא־יהודים. כל זה מלמד כי בידוד היהודים (וקבוצות מיעוט אחרות) היה מתוך בחירה, ולא הוכתב על ידי הרשויות המוסלמיות.

גורם נוסף השפיע לרעה על אופיין ההומוגני של השכונות: המספר הרב של בניינים מתנחים ומטים לנפול. בעבור שנים יכולים היו האתרים לשמש לתכליות שונות למדי מאלו שאותן שירתו המבנים המקוריים. שפע ההתייחסויות בכתבי היסטוריונים מוסלמים מהמאות ה־14 וה־15 לעיי־חורבות מרמזים, כמדומה, על שקיעה כללית המאפיינת את ימי־הביניים המאוחרים. אולם עיי־חורבות מופיעים בתעודות הגניזה מהמאות ה־11 וה־12 באותה תדירות כמו בכתביהם של היסטוריונים מוסלמים מאוחרים יותר: שכונות יוקרה, לא פחות מסביבות עניות, היו מגוקדות בהן. המידע גם משקף תגאים דומים בערים זולת פֶסטאט, כגון דמשק וירושלים.

הריסות מזכרות שוב ושוב כצמודות לבניינים מאוכלסים, כנמצאות מולם או כסמוכות אליהם. הבניינים הועברו בירושה או נמכרו יחד איתן, או להפך: העסקה ציינה במפורש שאין הן נכללות בה. מספר העסקאות שבהן מזכרות הריסות הגובלות בבניינים, אפילו חדשים, הוא מדהים אם זוכרים שרק מיעוט התעודות העוסקות בבתים מציינות את גבולותיהם. הריסות נרכשו, ניתנו במתנה וכמובן נבנו מחדש. כמו כן אין חמה שהריסות הוצאו בכוח הזרוע מרשות בעליהן, בשלמותן או בחלקן. לבסוף, חלקי בתים שתוארו כח'ראבּה, או חורבה, שימשו כמחסנים ואולי אפילו כבתי מגורים; ברשימות ההכנסות של מוסדות צדקה מופיעים דמי שכירות ששולמו עבור נכסים מעין אלה. עצם הנוהג לתאר בתים בשטר־המכירה כ"בנויים" מצביע, כמדומה, על העובדה שהם החליפו ידיים לעיתים קרובות לאחר שחרבו. חוזי חכירה לתקופות ממושכות, שבהם

ויתרו על שכר דירה בתנאי שהדייר ישפץ או יבנה מחדש את המבנה, ווחים בתעודות הגניזה. כתוצאה מכך אין זה מפליא שאנו מוצאים התייחסויות לבית שנבנה על הריסות קודמו. כך משיבה אלמנה כמכתב על הצעה שתמכור את ביתה, שבו היא מתגוררת ומחכירה דירות, ותקנה בית חדש שלגבי איכותו יש לה ספקות:

> הבית הישן במַחְרַס [שם רובע] היה מכניס [דמי שכירות בסך] 60 דינאר, ואין בו משהו לא כשורה חוץ מהשכונה. אני לא יודעת מה אמור להיות המחיר היום, אם הוא עלה או ירד. אבל היסודות שלו מצוינים והמבנה יציב, ואנשים אומרים שמתחתיו יש קאעה [קומת קרקע] ומתחת לעמודים שלו יש עמודים נוספים. אברוק את העניין עד שאהיה בטוחה לגבי רכישת הבית החדש, כדי שיהיה לי מקום שבו אוכל להניח את ראשי, מאחר שבבית הזה אינני יכולה לגור עוד.

האלמנה גרה בבית ישן ופרנסתה היתה על השכרת דירות. הבית, שנבנה על הריסותיו של בית אחר, היה במצב טוב, אבל השכונה הפכה לבלתי בטוחה.

בעלי נכסים יכולים היו לנהוג בנכסים כראות עיניהם, ואפילו להזניחם, בתנאי, כמובן, שבכך לא פגעו ברכושו של שכן. נראה כי המראה הקבוע של בתים הרוסים לא הטריד יתר על המידה את האנשים שחיו בסביבתם המיידית. נאמר כי הורתה של גישה זו היתה אולי בהשקפה רוחנית מסוימת, שתזכורות מתמידות אלו של חֲדלון האדם בן־ החלוף לא הפריעו לה. אין ספק שהאוכלוסייה, ככלל, לא התעניינה במיוחד במראהו של המרחב הציבורי, וכנראה גם לא ברכוש השכן, אבל סביר יותר ש"שפע" ההריסות נבע משיקולים כלכליים שעדיין לא הובהרו.

אפשר לשאול אם הימצאותן של ההריסות בכל מקום היתה קשורה במישרין לבעיה המציקה של בתי מגורים לא־מאוכלסים שעליהם דווח בתכתובת פרטית וגם בדו"חות על הֶקדשים. בתים ריקים או דירות וריקות יכולים היו להירשם על ידי הממשל כחסרי בעלים, ובעקבות זאת היו צפויים להחרמה. פעולה של צד בעל עניין שמטרתה למנוע את

ההשתלטות עשויה היתה לעלות ביוקר. איש משכיל מביזנטיון או ממערב־אירופה, שקרובים מצרים נעדרים הציבוהו כ"שוער" בביתם, מסביר במכתב בעברית נאה מדוע אינו יכול לנטוש את הבית: הדיירים עלולים לעזוב, הבית יישאר ריק ואז ישתלט עליו הממשל, "כנהוג כאן"; הדבר יסב לקרוביו הוצאות כבדות. אשה הנמצאת בבית המשפחה באחת מערי השדה צפונית לקהיר מבקשת מאחותה המתגוררת בפֻסטאט לחזור יחד עם משפחתה, שאם לא כן, בני שבטים תורכים כדוגמת הגוז או התורכמנים ישופנו בביתה, או שהבית יופקע כליל בידי הממשל.

ר"שומים בדו"חות של הֶקדשים מזכירים בניינים ריקים כבר במחצית הראשונה של המאה ה־11, כאשר בבעלות הקהילה היו בתים מעטים בלבד ותנועת היהודים מפֻסטאט לקהיר, שזה עתה נבנתה, בקושי החלה, אם בכלל. התייחסויות אלו בתעודות הגניזה לדירות ריקות או לבתים ריקים אינן מעידות בהכרח על צמצום האוכלוסייה. אפשר לחוש באופן מוחשי בצמצום רק כשאנו מבחינים בגידול פתאומי במספר המבנים הלא־מאוכלסים עד כדי כך, שמוסדות הֶקדש החליטו שכדאי להם לערוך רשימות של מבנים מאוכלסים ומבנים ריקים. זה קרה בשנת 1201, כאשר הרעב ההרסני והמגיפה הגדולה עשו שמות באוכלוסייה, מכה שפֻסטאט מעולם לא התאוששה ממנה. גם בשנים 1063 ו־1072 פקדו את מצרים רעב ומגיפה קטלניים והביאו לקריסה מוחלטת של הסדר הציבורי. אליהו אַשתור, המניח יריעה כללית בגודל האוכלוסייה העירונית של מצרים בסוף המאה ה־11, מייחס את הירידה בחלקה לאסון זה ובחלקה לתנאים החברתיים־כלכליים הכלליים.* הגניזה אינה משקפת תמורה זו, אולי משום שלא נמצאו תעודות מתוארכות של מוסדות הֶקדש מהשנים 1060–1090, דבר שעשוי להעיר, כשלעצמו, על אי־סדרים כלשהם בביהולם.

דיווח־החובה לממשל על מבנים לא־מאוכלסים – כלומר: על כך שהם נטושים ולפיכך שייכים לאוצר המדינה – לא היה אך ורק עניין

---

* E. Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages* (Berkeley and Los Angeles, 1976), p. 207.

פיננסי; היה זה גם אמצעי בטיחותי. כאשר הורה הווזיר אל־מאמון בשנת 1124 למפקדי המשטרה של הבירה הכפולה לרשום את שמות כל התושבים ולא להתיר להם לעבור מבית אחד למשנהו ללא אישורו, הוא לא היה מעוניין בנתונים סטטיסטיים (מוסלמים ויהודים אדוקים נמנעים ממפקדים מחשש עֵינא בִּישא); הוא עשה כן מאחר שחרד מהסתננות של גורמים פאיימים ואלימים חברי כת החשישיון. בתים ריקים איימו על בטחון הציבור; בתים כאלה צריך היה לאטום בקרשים ולשלוח עליהם דו"ת לשלטונות.

פרט לבתים, לחנויות ולבתי מלאכה מוכירות תעודות הגניזה מיגוון רחב של מבנים עירוניים אחרים שתפקידם ברור מאליו, פחות או יותר, אך אופיים המשפטי אינו מוגדר חד־משמעית. המונח "ציבורי למחצה" הוא אולי במקומו, מכיוון שהבניינים שירתו את הציבור אך היו בבעלות פרטית או בבעלות מוסד צדקה, או נחכרו מהממשל על ידי יזם פרטי. ראשית יש להזכיר את דאר אל־וַכאלה, בית וַפיל אל־חַג'אר, או נציג הסוחרים, שיכול היה לשמש כמחסן, כבורסה, כבנק, כמושב נוטריונים ציבוריים, ככתובת דואר או בכל התפקידים הללו גם יחד, בהתאם לחשיבותו של הוַפיל המסוים. מוצאם של בעלי הוַכאלה היה מגוון מאוד – קאדי מהולל או איש מן הריף המצרי או בנו של מהגר יהודי מספרד. בתקופה הפאטמית ובראשית התקופה האַיוּבית היו הוַכאלות הללו, כמו חברות משפחתיות, קצרות ימים – לכל היותר שלושה דורות – ולא הותירו את חותמן על חזות הערים. תקופת הח'אנים הגדולים, כפי שנקראו לימים הוַכאלות, החלה במאה ה־13.

ה"בתים" השונים שנקראו על שם סחורה – כגון תכשיטים, משי, שטיחים, חוטים, סוכר, אורז, שמן, חומץ, ופרן, שקדים או תפוחים – ומזכרים כולם הן בתעודות הגניזה והן בכתביהם של היסטוריונים מוסלמים, שימשו לתכלית דומה, אך כמה מהם גם תיפקדו כתחנות לגביית מיסים. התרגום הטוב ביותר של המונח "בית" בהקשר זה הוא "בזאר". שני מקומות בפַסטאט הוקדשו במיוחד לפעילויות מעין אלו: "בית הברכה", דאר אל־בַּרַכה, ובית ההמרה או המרת הכספים, דאר אל־צַרְף. האחרון היה ממוקם ברחוב חרשי הנחושת, בקירבה מיידית למסגד

יום השישי על שם עַמְר – קירבה של מקדש לחלפני כספים מוכרת לקוראי הברית החדשה. דאר אל־צַרְף היה כנראה מוכר היטב, עד כדי כך שאפשר היה למעַן אליו מכתבים לפי שם, ללא התייחסות כלשהי לרחוב או לנקודת ציון טופוגרפית אחרת. הוא הדין בדאר אל־דַּרְב, המְטבעה של האַמאם.

מבנים שונים, המוכרים מתעודות הגניזה כזירות של פעילות מסחרית ותעשייתית נמרצת, היו כנראה שרידים מזמנים טרום־איסלמיים. ככר הזכרנו את מצודת היוונים, שהכילה מבנים נוצריים רבים. שוק קאלוס, שבו סחרו בפַשתן (סחורת הייצוא העיקרית של מצרים בתקופה זו) ובסחורות רבות אחרות, הסגיר את מקורותיו הטרום־איסלמיים לא רק בשמו אלא גם בכתובת היוונית שנחקקה על אחד משעריו. הנגזרת היוונית קַיְצַרֵיָה (מלשון קַיְצַר, כלומר "הקיסר") חדרה לשפה הערבית כשם־עצם שמשמעותו אולם־שוק, אבל בכמה מהטקסטים של הגניזה (שבהם ככלל נכתבת המלה ב־ס׳ ולא ב־צ׳ כפי שהיא בערבית) זהו עדיין שם של מִתחם מסוים, כפי שמדגימים ציורופי מילים כגון "באכסדרה ובקַיְצַרְיָה, היינו בבית השטיחים" ואיזכורים אחרים. הקַיְצַרְיָה המקורית של פַסטאט ואלו המופיעות תחת שמו של בעלים עכשווי או קודם מופיעות בגניזה כמקומות הייצור והמכירה של בגדים, שטיחים ואריגי צמר. לבסוף, המונח פַּנְדַק, שפירושו בערבית מודרנית "בית מלון", שימש בתקופת הגניזה בהוראתו הטרום־איסלמית – פונדק דרכים ואכסניית נצרכים – כמו במונח היווני פַּנְדוֹכִיאוֹן (pandocheion) שממנו הוא נגזר. פַּנְדַק אחד היה ממוקם בין שני בתי הכנסת במצודת היוונים; אחֵר, שכונה "הקטן", נמצא בשוק הגדול. השאלה האם הוא היה זהה לפַּנְדַק החדש, הנזכר אף הוא ברשימות של מוסדות ההֶקדש, טרם הוכרעה. אפשר להניח שהם היו בתים פרטיים שנתרמו לקהילה היהודית, והוסבו לאחר מכן לבניינים המתאימים לתפקידם החדש; בכל אופן, הפרטים המבניים שיוחסו להם היו זהים לאלה המיוחסים לבתי מגורים. הפַּנְדַקים מופיעים לראשונה במחצית השנייה של המאה ה־12; לפני כן שופכו הנצרכים והנוסעים בתחומי בית הכנסת.

פַּנְדַקים במשמעותם כפונדקים – מבנים המספקים מקומות לינה

לסוחרים נוסעים בקומות העליונות, מחסה לבהמות־המשא שלהם ומקום אחסון לסחורותיהם בקומת הקרקע – מחכרים לכל אורך הדרך בתעודות הגניזה, אך דומה שהפכו לציניי־דרך מוכרים רק במאה ה־13. גם כאן אנו מוצאים התמחות לפי הסחורות, דוגמת פַּנדָקים לסוחרי צימוקים, דבש, עורות או מחצלות. אכל פַּנדָקים כאלה הם נדירים, ואי אפשר להשוותם ל"בתים", שלא סיפקו מקומות לינה, הנזכרים לעיתים קרובות ביותר בגניזה. הפונדקים שמילאו תפקידים שונים שייכים לתקופות האַיוּבּית והמַמלוּכּית.

הדעה המקובלת גורסת שהעיר האיסלמית הימי־ביניימית התברכה בכל היסודות שלימים הובילו ליצירת התופעה הייחודית של הבזאר הגדול הקומפקטי, המחפרש מקצה אחד של העיר למשנהו. לפי פרשנות זו היו יסודות אלה מנותקים זה מזה בימי־הביניים מבחינה תפקודית וגיאוגרפית. קריאה כזו גם זוקפת לזכות הממלכות הגדולות, תורכיה העות'מאנית, איראן ומרוקו, ולזכות השגשוג הכלכלי של המאה ה־16 ותחילת המאה ה־17, את התפתחות הבזאר הגדול כמוסד שדרכו נסללה בתקופה קודמת. יש לנקוט זהירות בטרם מאמצים השקפה זו. הן בגדד והן סאמַרא, הבירות האחיות של השושלת העבאסית בעיראק, נבנו יש מאין עם אזורי שוק גדולים נפרדים. אין ספק שסוחרים התגודדו בינות לשווקים, כמו בפַּסטאט, אבל אזורים שלמים של הערים העבאסיות הסתייעו בשווקים סיטונאיים קטנים בלבד, אפילו בתקופות של שגשוג כלכלי גדול.

היה מי שציין כי בעיר האיסלמית הימי־ביניימית לא היתה כיכר ציבורית מרכזית, בדומה לאָגוֹרה היונית או לפורום הרומי. הסיבה: לא היו מוסדות דמוקרטיים שהצריכו שטח גדול תחת כיפת השמים לאסיפות עם. דומה כי הדבר אינו תקף לגבי ההתיישבויות האיסלמיות הקדומות ביותר, האַמצאר או ערי־המצב. בערים אלו, שאוכלסו בבני שבטים ערביים, היו בשנותיהן המוקדמות מַסופי שירות מחוץ לגבולות העיר. ומסופים אלה שימשו כמקומות כינוס של הלוחמים השבטיים. לשבטים השונים גם היו מרחבים משלהם, שענו על צורכיהם ועל צורכי לקוחותיהם. אין ספק שהמאפיינים הטופוגרפיים של הערים העתיקות,

שאוכלסו בכובשים הערבים, היו מן הסתם שונים ממאפייני היישובים החדשים. אלה האחרונים שיקפו את וגישוריותיהם של בני השבטים הערביים, שנסיונם בסביבות אורבניות היה דל או לא קיים. בכל אופן, ההשוואה בין העיר הקלאסית לעיר האיסלמית בכל האמור במרחב ציבורי מצריכה גישה דקת־הבחנה יותר.

המוסלמים היו "אחים בדת" (קוראן ט 11, לג 5): אמונתם היתה הגורם המלכד של משטרם, וכתוצאה מכך שימש המסגד כאתר המפגשים הציבוריים שלהם. אכן, קיומו של מסגר יום השישי – המסגד בעל הסמכות של העיר, או מאוחר יותר המסגד הראשי של רובע בעיר גדולה – הוא שהגדיר מבחינה משפטית את העיירה או העיר האיסלמיות כנבדלות מיישוב כפרי. תחילה לא התיר החוק להקים מבנים כאלה באזורים כפריים. מצוות קיום תפילה בציבור בימי שישי היתה גורם מקשר בחברה האיסלמית המוקדמת, שהיתה שסועת כיתתיות שבטית והתמודדה עם שילובם של עמים שונים בתכלית שהתאסלמו זה לא כבר. המסגד גם לא היה בית תפילה גרידא. הוא מילא תפקידים רבים, החל במקום להכרזות פומביות וכלה במרכז קליטה לאנשים שזה עתה הגיעו מחצי־האי ערב ומהסביבה הכפרית. הוא הדין, ואולי ביתר תוקף, בבתי התפילה של היהודים והנוצרים בארצות האיסלם. מסגד יום השישי הכריז על תכלית זו בעצם האדריכלות שלו: המסגדים המוקדמים היו רחבי מידות, ופרט לכך היתה להם חצר כה מרווחת, עד שכל האוכלוסייה הגברית של העיר או חלק מייצג שלה יכולה היתה להתכנס שם בו בזמן.

הנוכחים בתפילה בציבור לא היוו בשום אופן התכנסות סבילה העוקבת אחר המתפלל בראשם, או מאזינה בלא־אומר לאדם הניצב על דוכן הדרשה, בין שהיה זה האִמאם, מושל או דרשן מקצועי. המסגד היה מקום שבו יכולים היו המכונסים להשמיע את תלונותיהם, והשליטים או המנהיגים העממים יכלו, כמובן, להשפיע על דעת הקהל. יתרה מזו: עם האכסדרה המוצלת ומבנים צמודים נוספים היווה המסגד מִתחם מורחב, שדי היה בו כדי להכיל את כל הפעילויות הציבוריות, הדתיות והתרבותיות שעניינו את הקהילה. כאן, כמו במִקדשי העת העתיקה, נשמרה קופת הציבור; אפשר היה לערוך סידורים פיסקליים כגון חכירת

מיסים; הקאדים ישבו למשפט (אם לא עשו זאת בבתיהם); ואפשר היה להיוועץ במופתים או במומחים משפטיים. נוטריונים ערכו חוזים או העתיקו מכתבים במסגדים, ובכך שירתו את הציבור. כפי שראינו, מסגדים, כמו כנסיות ובתי כנסת, היו ממוקמים לעיתים קרובות בלב שכונות מסחריות שופעות חיים. היה זה קישור טבעי, שכן במקום שבו יש אנשים – יש עסקים. ראוי לציין שניצול שטח הכנסייה לתכליות חילוניות בשום אופן לא היה זר למערב־אירופה בימי־הביניים.

באיסלם, כמו ביהדות, הלימוד הוא חובה דתית ראשונה במעלה. לפני המאה ה־11, כאשר מבנים מיוחדים, שצוידו כהלכה באמצעות תרומות, החלו להיות מוקדשים ללימודים בדרגה גבוהה, תיפקד המסגד כמקום טבעי ללימוד ולהוראה. אפשר היה למצוא שם מורים ותלמידים של כל המקצועות ה"איסלמיים" (שעימם נמנתה גם ידיעת השפה הערבית), שהוכיבו חוגים מגוונים בגודלם ובמִשכם. לקידום הלימודים תרמו ספריות ששכנו בתחומי המסגדים, ספריות שכמה מהן קנו להן שֵם באוצרותיהן. למרות התפתחותם של מבני החינוך הגבוה המוסלמי ומוסדותיו, המסגד, כמו בית הכנסת, לא חדל מעולם לשמש כבית אולפנה, במיוחד ברמה עממית יותר.

מובן שהגניזה אינה בגדר מקור ללימוד תפקידו של המסגד באיסלם, אבל כדי להבין את מה שיבוא בהמשך חשוב להבין את מקומו של המסגד. כל מה שאפשר לומר על החיים בבית הכנסת חל, בשינויים המחייבים, ואפילו ביתר־שׂאת, על המסגד; הן על מסגד יום השישי והן על מסגד הרחוב או המסגד השכונתי – הצנוע יותר אך חיוני לא פחות מבחינה חברתית – ששירת את צורכיהם של מספר מוגבל של מאמינים. תפילת הצהריים במסגד יום השישי העניקה למשתתפים תחושת השתייכות לקהילה עירונית גדולה, ומעבר לכך – לקהילה עולמית, וסיפקה להם הזדמנויות לדון בענייני ציבור. המסגד השכונתי דאג ליחיד, וכנראה סיפק שירותי רווחה לנצרכי המקום. נקודה אחרונה זו מצריכה מחקר נוסף.

בית הכנסת בעיר דוגמת פֻסטאט שימש אף הוא כמשכנו של בית הדין הרבני וכמרכז של פעילויות הצדקה של הקהילה. חצר בית הכנסת

הראשי, בית הכנסת של הארץ־ישראלים בפֻסטאט, היתה מן הסתם מרווחת דיה כדי להכיל את כל עודפי האנשים בזמן תפילות, דרשות ואירועים אחרים. יש התייחסויות עקיפות רבות לחצר בית הכנסת, אבל אין פרטים על מידותיה. בבית הכנסת של חַלַבּ מהמאה ה־13 היה שטח החצר גדול כשטח המבנה עצמו. בפֻסטאט, על אקלימה הנוח יותר, ייתכן שהחצר היתה גדולה אפילו יותר. בקיצור, מאחר שהדת היו היצירות האדריכליות הבולטות ביותר. זה היה המצב בקרב הרוב המוסלמי, ובה במידה בקרב קבוצות המיעוט, בהבדלים שנגזרו מן ההגבלות שאכפו השלטונות המוסלמיים על האחרונות.

בתעודות הגניזה לא מוזכר שום מבנה ממשלתי בולט במיקומו או במבנהו הממוקם בפֻסטאט בתקופה הפאטמית. גם לטופוגרפים מוסלמים אין הרבה מה לספר בתחום זה. בניין עתיק ושמו "בית הממשל" חדל לפעול ככזה זמן רב לפני המאה ה־11 ופורק בחלקו, עניין שאינו מוזכר בתעודות הגניזה. הארמונות האימפריאליים והקַסְרָקטין שלהם נמצאו בקהיר שנבנתה לאחרונה; הם שירתו את חצר האִמאם ואת הצבא. האוכלוסייה האזרחית של פֻסטאט לא ניהלה שם את עסקיה, המסחריים או האחרים. כל אלה השתנו בתקופה האַיובּית, כאשר נבנתה המצודה – קַלְעַה – של הבירה על הר מַקַטַם כדי להגן על העיר, ובמידת מה כדי למרכֵּז את זרועות הממשל השונות. יש בגניזה התייחסויות לזימונים לקַלְעַה ולביקורים בה, שמשמעויותיהם לא תמיד היו נעימות לנוגעים בדבר. בניין הקווי דיוַאן (כלומר: משרד ממשלתי) מוזכר מעת לעת, אך רק לעיתים רחוקות מאוד ומבלי כל רמז למראהו או למיקומו. לא ברור אפילו אם כל האיזכורים המעטים מתייחסים לאותו בניין. אילו היה הדיוַאן בולט, הוא היה מהווה ציון דרך ומעניק את שמו לשכונתו, אבל הן תעודות הגניזה והן הכותבים המוסלמים ממלאים פיהם מים בנקודה זו.

בסך הכול דומה שהיה מגע ישיר מועט בין האוכלוסייה לממשל, ועל כן לא היה צורך מרובה בבנייני ציבור. במוכזים המינהליים הגדולים של צִיראק היה זה חלק ממדיניות מכוונת, שבאמצעותה ביקשו החַליפים

להחזיק מעליהם את נתיניהם כדי להגביר את בטחונם האישי. דבר זה היה ללא ספק נכון לגבי קהיר ביחס לפֻסטאט. בערים קטנות יותר הסתגר הממשל בתוך מצודות מוקפות חומה; עסקי הממשל עם האוכלוסייה התנהלו לעיתים קרובות במקומות אחרים.

תכירת המיסים וגבייתם התבצעה בדרך כלל בשווקים וב"בתים" שבהם נערכו העסקאות הרלוונטיות. נמלי הנילוס בפֻסטאט ובקהיר, מחסן הנשק (אל־צַנַאעַה) ובית המכס (אל־מַפָּס) שירתו, כל אחד בתורו, את הסחר הבינלאומי, והם מוזכרים, כמובן, לעיתים תכופות. למשרדי ממשל שוקקי פעילות, כגון המשרד האחראי על מס הגולגולת או המשרד המפקח על ירושות, היו מן הסתם מבנים משלהם – אולי יותר ממבנה לכל אחד מהם – אלא שהם מוזכרים תמיד בתפקידם ואף פעם לא במיקומם, מה שמעיד אולי על כך שלא שכנו בבניינים בעלי ייחוד אדריכלי. אפשר שהממשל קבע את משרדיו בכמה מהבתים הרבים שהפקיע או שהגיעו לרשותו בדרכים אחרות, בעיקר נכסים שיורשיהם לא אותרו או נפסלו (כך, למשל, לפי החוק המוסלמי, בת לא היתה יכולה לרשת יותר ממחצית מרכושו של אביה).

כמה בניינים, שהתכנו חַפְס, "בית סוהר", מַחְבַּס, "בית מעצר", או מַחְרַס, "בית מִשמר או קַסְרְקטין" (או ללא הבחנה בין שלושת המונחים כאחד) הופיעו הן בתעודות הגניזה והן במקורות מוסלמיים כציוני־דרך והעניקו את שמותיהם לשכונתם. מבנים אלה קרויים כולם על שם אדם, דוגמת ה־חַבָּס, מַחְבַּס או מַחְרַס בַּנַאנָה (או בַּנאן) המוזכר תדיר, מַחְרַס עַמאר ומַחְרַס אל־סאריה. על בן דומה, שגם במקרים אלה בתים פרטיים שהתגלגלו לידי הממשל נוצלו לחכליות המגולמות בכינויים אלה (עם זאת, פירוש המלה חַבָּס הוא גם הֶקדש; לפיכך יש לפרש מלה זו כבית כלא או כתחנת משטרה רק כאשר ההקשר מצביע על כך באורח חד־משמעי).

בהעדר עירייה מקומית רשמית מילאו השלטון המרכזי או נציגיו את כל תפקידי המינהל העירוני הקיימים. על הביטחון הכללי הופקדה המשטרה. באמצעות שוטרים רגליים או פרשים. נוסף על כך רבעים, רחובות או גושי בניינים נהנו מהגנה מיוחדת, שעבורה צריכים היו לשלם

תשלום חודשי שנקרא חַרְס או תְראסה (משמר או שמירה). את ההגנה הקבועה ייצגו חאמי אל־חארה, או הַדְּואפ, שומרי הרובע או גוש הבניינים, ובמיוחד צאחִב אל־רַבְּע, השוער שהוזכר לעיל והופקד על שטח מגודר; שלושת האחרים שימשו בערבוביה. שומרי הלילה, הטַוַאפין, "המקיפים", כפי שמורה שמם, הסתובבו ברגל. יש מידע ברור שלפיו גם יהודים יכלו לשמש כשומרי לילה; זה לא היה מינוי ממשלתי אלא עבודה ככל העבודות. השכונה הנוגעת בדבר היא שאירגנה, כנראה, את השיוות הזה. ההבדל בין שני החפקידים בא לידי ביטוי בהנהלת החשבונות של הקהילה. התְראסה היתה כרוכה בתשלום חודשי צנוע שהוטל על הבניין, ולכן נרשמה דרך קבע בחשבונות נכסי הדלא־ניידי של מוסדות דתיים. לעומת זאת, משכורותיהם של שומרי הלילה היו ברוכות בהסכם בינם לבין הקהילה, והם מופיעים ברשימות המוטבים שקיבלו את שכרם בכסף מזומן או בכיכרות לחם, ומתוצרים מאמצע המאה ה־11 עד תחילת המאה ה־13. אין ספק שהשומרים קיבלו גם מענקים מדיירים בודדים של השכונה. נכסים מחוץ לתחום העיר נזקקו להגנת השבט הערבי או הכְּרִבּרי ששלט באזור הנוגע בדבר. היטל זה, שנקרא חְ׳פארה, צריך היה כנראה לשלם מראש.

בדומה לדמי האבטחה, בין התשלומים שבעל בית נדרש לשלם נרשם בקביעות תשלום נוסף, המכונה "פינוי אבק" או "פינוי אשפה". הסכומים ששולמו השתנו בהתאם למידות הבניינים, למרווחי הזמן בין הפינויים ולנסיבות מיוחדות – כגון שיפוצים – שבוצעו בתדירות גבוהה. מסדירות התשלומים עבור פינוי אשפה, שלוו לעיתים בתוספת תשלום או בחשד שכונה בדיסקרטיות גֵּעָל, "התחשבות", מתקבל הרושם שהתשלום לא הרשאר לשיקול דעתו של בעל הבית. מסופר על קאדי מהמאה השמינית, שנהג לערוך סיבוב חודשי במוסדות צדקה מוסלמיים, וכאשר גילה מנהל שהתרשל בתשלום הורה להלקותו.

אמצעי תברואתי נוסף – התקנת צינורות תת־קרקעיים, ניקוָם ואחזקתם – היה נתון אף הוא, ללא ספק, לפיקוח הממשל. באחד חדו"חות מופיע רישום של עַמַל קַנאת, "הרכבת צינור מים", בשלושה בניינים שונים בבעלות הקהילה; הדעת אינה נותנת שפעולה מעין זו

היתה מתבצעת בבת אחת (שכן הקהילה סבלה בדרך כלל ממחסור במשאבים) אלמלא נעשה הדבר בפקודה מלמעלה. חיובים עבור ניקוי ותחזוקה של צינורות חומר, שניקוז מי שופכין ופסולת אחרת לבור שפכים או לנילוס, מופיעים תדיר בדו"חותיהם של מוסדות ההקדש. המערכת לא היתה פועלת ללא ויסותה של סמכות מרכזית. חפירות ארכיאולוגיות בפֻסטאט ובמקומות סמוכים חשפו רשתות מתוחכמות של אספקת מים וניקוז ביוב.

בארצות שבהן ידעה האוכלוסייה הלא־מוסלמית רדיפות קשות במיוחד מעת לעת, דוגמת מרוקו, תימן ובוכארה שבאסיה התיכונה, אולצו לפעמים הקהילות היהודיות להמציא אנשים לעבודה בניקוי בורות שפכים (בתימן נאכפה חובה זו עוד בתחילת המאה ה־20, או, ליתר דיוק, הוחזרה על כנה כאשר התורכים עזבו את הארץ בזמן מלחמת־העולם הראשונה). בין מאות עבודות הכפיים שביצעו יהודים לפי הגניזה לא נמצא זכר לניקוי בורות שפכים. אילו ביצעו יהודים עבודה נחותה זו באורח קבע, הם היו מופיעים ברשימות העניים המקבלים לחם ונדבות אחרות מהקהילה. תשלומים עבור ניקוי הקַנאתים (צינורות המים) רשומים ותו לא, מבלי שצוין שניתנו לאנשים מסוימים בתמורה לביצוע העבודה. לפיכך ברור שפעולה זו היתה נתונה לפיקוח הממשל, שהעסיק את האנשים, כנראה, באמצעות חוזה עם קבלן.

בצד התשלום החודשי עבור שמירה, החַראסה, צריך היה לשלם מס חודשי נוסף בשם חִפֶּר – מלה שאולה מארמית ושמשמעותה דמי חכירה – עבור בתים במצודת היונים ובסביבותיה. המצודה נכבשה בכוח הזרוע (לפחות בתיאוריה); לפיכך, מכוח הכיבוש היה שטחה שייך למוסלמים, היינו: לממשל – או, כפי שמציין המסמך העברי, "למלך". רק החלק הביזנטי במקורו של העיר (או מה שנחשב לכזה) היה חייב בתשלום דמי שכירות על האדמה. אף על פי כן מוזכר החִפֶּר לעיתים קרובות בתעודות הגניזה. הוא מוזכר בצוואות, כשטרי מתנה, בחוזי מכירה או בחוזי שכירות, ובדו"חות הקהילה הוא מצוי בכל מקום. מצבם של הבתים שנתרמו למוסדות הֶקדש הידרדר כנראה, אך דמי השכירות על האדמה נשארו בעינם. בכך יש להסביר מדוע בתחילת המאה ה־13 נהגה הקהילה

לשלם את דמי החכירה על האדמה בשם העניים, שאלמלא כן – מאחר שלא מסוגלים היו לשלמם – חוקה עליהם שהיו מאבדים את בתיהם. בשטרי מתנה נקבע שוב ושוב, כי תורֵם או צד שלישי ישלם את דמי השכירות על האדמה, כמו במקרה של אשה שתרמה את הבית שבו גרה "לעניים", והעניקה את הבית הקטן הצמוד אליו לאשה אחרת (מנהלת משק־ביתה, כנראה) ללא חִפֶּר, מאחר שמס זה נכלל במה ששילמה למוסד הצדקה עבור הבית הגדול יותר. במקרה אחר העניק אב לבתו את הקומה העליונה בביתו, בתנאי שאם זו תעדיף לגור במקום אחר היא תקבל את דמי השכירות והוא או יורשיו ישלמו את דמי החכירה על האדמה. בחוזי שכירות ארוכי־טווח העדיפו המשכירים שהדייר ישלם את החִפֶּר. דוגמאות אלו מראות כי מס זה הכביד מאוד על הנוגעים בדבר. כמו מיסים אחרים, מס זה נחכר קרוב לוודאי.

במקרים רבים הממשל, הנזכר כסולטן (סֻלטאן) או מיוצג על ידי אחד המשרדים שלו (כגון המשרד למוסדות דתיים או משרד המסגרים), החזיק בבעלותו לא רק את האדמה אלא גם חלק מהנכס או את כולו. יהודים, כמו דיירים אחרים, עשויים היו להיות שותפים לבעלות על נכס כזה, או היו יכולים לחכור אותו. אב שנואש מבזבזנות בנו אפילו השתעשע ברעיון לתרום את ביתו לעניים (היהודים) או... לממשל. כך הפך הממשל לשכן קרוב של רבים בכל רחבי העיר.

הקמת בניין הצריכה, קרוב לוודאי, ושיון, אם כי שום רשיון לא נמצא או נזכר בגניזה. הממשל סיפק מודדים, מַהַנְדֵז או מַהַנְדֵס, שפיקחו על סימונם המדויק של הגבולות בין הנכסים בעיר. חוות דעתם המקצועית נדרשה כל אימת שהתעוררה מחלוקת על הסגת גבול לכאורה. בתעודה משנת 1136 בדקו שני מודדים, שתוארו במפורש כמי ש"הממשל סיפק בנדיבותו", בניין נטוי על צִדו שגרם נזק למבנה הצמוד אליו. העובדה שעבור שירות זה שסיפק הממשל שולם אותו סכום פחות או יותר במשך תקופה כה ארוכה מוכיחה שהיה זה מוסד מבוסס.

על כל העברה של רכוש עירוני הוטל מס, והיא חייבה אישור של רשות מוסלמית. אין תמה אפוא, שנמצאו בגניזה פרגמנטים רבים של שטרי מתנה או מכירה שנכתבו על ידי נוטריון מוסלמי. בסופן של כל

אוניברסיטת חיפה
הטכניון

ההעדות שנשתמרו מתנוססות, בצד חתימות אחרות, חתימותיהם של מוסלמי אחד או יותר, שכְּתב ידם מסגיר שהיו עֲדוּל מקצועיים, או עוזרי קאדי. החיפוש אחר רַיַּאן או סוג אחר של משרד מרכזי, שבו כונס המידע הכלול בהעדות אלו, העלה חרס. בין העדות הגניזה לא נמצא רישום מקרקעין מעין זה, אבל רישומים כאלה נאספו בודאי, ואולי ביותר מהזדמנות אחת. המידע הטופוגרפי המפורט עד מאוד על פֻּסטאט (וקהיר), המצוי במקורות מוסלמיים ועולה ברובו בקנה אחד עם נתוני הגניזה, לא היה מן הסתם אך ורק פרי הכחנות אקראיות של בעלי עניין פרטיים; הוא התבסס בודאי על חומר ארכיוני. הוראה שנתן בשנת 1124 הוזיר אל־מַאמוּן לראשי המשטרה בקהיר ובפֻּסטאט דרשה לרשום את כל תושבי הבירה, רחוב אחרי רחוב ודובא אחר דובא. ראוי לבדוק האם המידע הטופוגרפי שסיפקו הכותבים המוסלמים אִבּן סעיד אל־מַגְרִבִּי, אִבּן דַּקְמאק או אל־מַקְרִיזִי, אינו מראה לנו את פֻּסטאט כפי שהיתה ברבע הראשון של המאה ה־12. מחקרי הטופוגרפיה של בגדד הימי־ביניימית, המתבססים על מקורות עיראקיים מקומיים, מראים שתיאורי העיר אינם תמיד בני זמנו של המחבר המתאר מקומות מסוימים. לעיתים קרובות מתבססים המחברים שלנו על בני־סמכא מוקדמים יותר, שלא תמיד מצוין שמם, ומציידים תמונה של מקומות מסוימים כאילו ניצבו באמת מול מונומנטים ורחובות, כאשר למעשה האזור כולו הפסיק לתפקד. למותר לציין שתיאורים כאלה, המוצגים ללא מִלת אזהרה, עלולים לגרום בלבול רב להיסטוריון המודרני. העדות הגניזה הן ללא ספק בלם מועיל מפני הפלגות ספרותיות.

כאשר גברים ונשים מודרניים מדברים על עיר הולדתם, כוונתם לעיר שבה נולדו. בתקופת הגניזה, ביתו של אדם היה במקורו "נחלת אבותיו" (ר' מלכים א כא 3) – העיר שבה נקברו אביו ואמו. סוחר מירושלים עזב בכעס את עיר הולדתו לאחר שסבל שם הפסדים כבדים, והתיישב במצרים. ידידיו מוכיחים אותו ומורים לו לחזור – לא משום שירושלים היא עיר הקודש, אלא מאחר שקברי אביו ואמו נמצאים בה. דרכו של עולה לרגל לירושלים מהמַגְרִב נחסמה, ראשית בשל המלחמה בין הפאטמים לסֶלג'וקים ואי־הביטחון הכללי בדרכים; שנית, בשל מלחמת

נאזרחים על ירושת החלִיפה, שהובילה למצור על אלכסנדריה (שאליה מוא נקלע); ולבסוף, בשל בוא הצלבנים; אולם, הוא מוסיף, מש"ראה" את ירושלים, הוא נחוש ברעתו לחזור לעיר הולדתו, וַטַן, ול"נחלת אבותיו".

פֻּרוש שהתיישב בירושלים כדי "להתאבל" על חורבנה ו"להתנתק מן העולם הזה" משתמש באותו ביטוי בדברו על כוונתו לחזור (לאן – לא נאמר). תרגומו המדויק ביותר של המונח וַטַן הוא בהקשר זה עיר הולדת (ולא כהוראתו האחרת – מולדת), שכן כותת הכותב לחזור למקום מגוריה של משפחתו. כאשר הנגיד מֻבַוָּךְ נוסע מהבירה המצרית לעיר אחרת (אלכסנדריה, כנראה), כותב אליו פקיד קהילתי כי צר לו על כך שניתַק מן "הוַטַן היקר שלו ומבנו האהוב". באופן דומה, כאשר נַהֲרַאי בן נָסִים יוצא בערוב ימיו מאלכסנדריה למַלִיג' שבדלתת הנילוס, ולאחר מכן לפֻּסטאט (ביתו), דודנו, השואל בדאגה לשלומו, כותב "מי ייתן ושואל לא יפרידך לעולם ממני ומן הוַטַנים שלנו".

הרעיון שהוַטַן של אדם הוא עירו ולאו דווקא ארצו בא לידי ביטוי בברכה "ישמרנה האל" (העיר נתפשת כישות נשית) ובברכות דומות, מכתבי הגניזה, כמו טקסטים ספרותיים ערביים, מצרפים דרך קבע שמות הערים – אבל לעולם לא לשמות ארצות. ארצות היו גופים פוליטיים מורכבים שגבולותיהם השתנו לעיתים קרובות, ובדרך כלל לא עוררו נאמנות אישית.

אף כי המונח "וַטַן" תיאר במקורו את מקום הולדתה של משפחתו של אדם, בחברה האיסלמית – שנעשתה ניידת יותר ויותר – הורחבה משמעותו גם לעירו המאומצת. נהראי ודודנו היו תוניסאים שהשתקעו במצרים – האחד באלכסנדריה, האחר בפֻּסטאט. אולם בכתב שצוטט לעיל דבר הדרדן על ה"וַטַנים" שלהם, בהתאם להוראה הספרותית הערבית. היסטוריון המַגְרִבי הנודע אִבּן סעיד, המצטט מקור בן זמנו של נהראי, מדבר על הפאטמים שהם "אימצו את קהיר כוַטַן שלהם", היינו: כמקום מושבם וביתם החדש (בניגוד לביתם המקורי, המערב המוסלמי, שממנו בא אִבּן סעיד עצמו).

הרחבה זו של השימוש הלשוני מעידה על שינוי בנישות חברתיות.

התעודות שנשתמרו מתנוססות, בצד חתימות אחרות, חתימותיהם של מוסלמי אחד או יותר, שכְּתב ידם מסגיר שהיו עֵדוּל מקצועיים, או עזרי קאדי. החיפוש אחר דַיָּאן או סוג אחר של משרד מרכזי, שבו כונס המידע הכלול בתעודות אלו, העלה חרס. בין התעודות הגניזה לא נמצא רישום מקרקעין מעין זה, אבל רישומים כאלה נאספו בוודאי, ואולי ביותר מהזדמנות אחת. המידע הטופוגרפי המפורט עד מאוד על פֻּסטאט (וקהיר), המצוי במקורות מוסלמיים ועולה ברובו בקנה אחד עם נתוני הגניזה, לא היה מן הסתם אך ורק פרי הבחנות אקראיות של בעלי עניין פרטיים; הוא התבסס בוודאי על חומר ארכיוני. הוראה שניתן בשנת 1124 הוזיז אל־מַאמוּן לראשי המשטרה בקהיר ובפֻּסטאט דרשה לרשום את כל תושבי הבירה, רחוב אחרי רחוב ורובע אחר רובע. ראוי לבדוק האם המידע הטופוגרפי שסיפקו הכותבים המוסלמים אִבּן סעיד אל־מַגְרִבִּי, אִבּן דֻּקְמאק או אל־מַקְרִיזִי, אינו מראה לנו את פֻּסטאט כפי שהיתה ברובע הראשון של המאה ה־12. מחקרי הטופוגרפיה של בגדד הימי־ביימית, המתבססים על מקורות עיראקיים מקומיים, מראים שתיאורי העיר אינם תמיד בני זמנו של המחבר המתאר מקומות מסוימים. לעיתים קרובות מתבססים המחברים שלנו על בני־סמכא מוקדמים יותר, שלא תמיד מצוין שמם, ומציירים תמונה של מקומות מסוימים כאילו ניצבו באמת מול מונומנטים ורחובות, כאשר למעשה האזור כולו הפסיק לתפקד. למותר לציין שתיאורים כאלה, המרצגים ללא מִלת אזהרה, עלולים לגרום בלבול רב להיסטוריון המודרני. תעודות הגניזה הן ללא ספק בלם מועיל מפני הפלגות ספרותיות.

כאשר גברים ונשים מודרניים מדברים על עיר הולדתם, כוונתם לעיר שבה נולדו. בתקופת הגניזה, ביתו של אדם היה במקורו "נחלת אבותיו" (ר' מלכים א כא 3) – העיר שבה נקברו אביו ואמו. סוחר מירושלים עזב בכעס את עיר הולדתו לאחר שסבל שם הפסדים כבדים, והתיישב במצרים. ידידיו מוכיחים אותו ומורים לו לחזור – לא משום שירושלים היא עיר הקודש, אלא מאחר שקברי אביו ואמו נמצאים בה. דרכו של עולה לרגל לירושלים מהמַּגְרִב נחסמה, ראשית בשל המלחמה בין הפאטמים לסֶלג'וקים ואי־הביטחון הכללי בדרכים; שנית, בשל מלחמת

האזרחים על ירושת החי׳ליפה, שהובילה למצור על אלכסנדריה (שאליה הוא נקלע); ולבסוף, בשל בוא הצלבנים; אולם, הוא מוסיף, מש"ראה" את ירושלים, הוא נחוש בדעתו לחזור לעיר הולדתו, וַטַן, ול"נחלת אבותיו".

פֻּרוש שהתיישב בירושלים כדי "להתאבל" על חורבנה ו"להתנתק מן העולם הזה" משתמש באותו ביטוי בדברו על כוונתו לחזור (לאן – לא נשתמר). תרגומו המדויק ביותר של המונח וַטַן הוא בהקשר זה עיר הולדת (ולא כהוראתו האחרת – מולדת), שכן כוונת הכותב לחזור למקום מגוריה של משפחתו. כאשר הנגיד מְבוֹרָךְ נוסע מהבירה המצרית לעיר אחרת (אלכסנדריה, כנראה), כותב אליו פקיד קהילתי כי צר לו על כך שניתַּק מן "הַוַטַן היקר שלו ומבנו האהוב". באופן דומה, כאשר נַהְרַאי בן־נְסִים יוצא בערוב ימיו מאלכסנדריה לַמַּלִיג' שבדלתת הנילוס, ולאחר מכן לפֻּסטאט (ביתו), דודנו, השואל בדאגה לשלומו, כותב "מי ייתן והאל לא יפרידך לעולם ממני ומן הַוַטַנים שלנו".

הרעיון שהַוַטַן של אדם הוא עירו ולאו דווקא ארצו בא לידי ביטוי בברכה "ישמרנה האל" (העיר נתפשת כישות נשית) ובברכות דומות, שמכתבי הגניזה, כמו טקסטים ספרותיים ערביים, מצרפים דרך קבע לשמות הערים – אבל לעולם לא לשמות ארצות. ארצות היו גופים מדיניים מורכבים שגבולותיהם השתנו לעיתים קרובות, ובדרך כלל לא עוררו נאמנות אישית.

אף כי המונח "וַטַן" תיאר במקורו את מקום הולדתה של משפחתו של אדם, בחברה האיסלמית – שנעשתה ניידת יותר ויותר – הורחבה משמעותו גם לעירו המאומצת. נהראי ודודנו היו תוניסאים שהשתקעו במצרים – האחד באלכסנדריה, האחר בפֻּסטאט. אולם במכתב שצוטט מדבר הדודן על ה"וַטַנים" שלהם, בהתאם להוראה הספרותית הערבית. ההיסטוריון המַּגְרִבִּי הנודע אִבּן סעיד, המצטט מקור בן זמנו של נהראי, אומר על הפאטמים שהם "אימצו את קהיר כְּוַטַן שלהם", היינו: כמקום מושבם וביתם החדש (בניגוד לביתם המקורי, המערב המוסלמי, שממנו הגיע אִבּן סעיד עצמו).

הרחבה זו של השימוש הלשוני מעידה על שינוי בגישות חברתיות.

בחצותם את הגבול שהפריד בין חצי־האי ערב לאזורים המיושבים שמעבר לו יכלו הלוחמים השבטיים המוקדמים לזהות את עצמם באמצעות מקום מגוריהם, ולא באמצעות שושלת יוחסין אצילית. אל־אַחְנַף, ראש השבט תַּמִים בעיר־המצב שזה עתה נוסדה, בַּצְרָה, אמר לפי המסופר "אֲזֵדִי [בן שבט מתחרה] מִבַּצְרָה יקר ללבי יותר מתַּמימי מכּוּפָּה". הקהילה העירונית היתה ברורה להפוך למציאות מחייבת יותר מאשר קשרי שושלת היוחסין.

עיירות וערים לא היו ישויות בעלות אוכלוסיות אחידות. אופיָם של התושבים השתנה תדיר עם זרם המתיישבים החדשים מאזורים בפנים הארץ ומאזורים מרוחקים יותר. שמותיהם של רבים מהמשכילים האיסלמים המהוללים בקהיר־פָּסטאט נגזרו מערים קטנות יותר במצרים שבהן נולדו, כגון אל־סָבְּכִּי, אל־קַלְקַשַׁנְדִי ואל־שַׁעְרַאנִי; אין פלא שיהודים בעלי אותם שמות משפחה השאירו את תעודותיהם בגניזה. מספר התושבים היהודים של פָּסטאט שנקראו על שם מקומות נידחים באזורי הכפר המצריים הוא מפתיע; כמה מהם היו אביונים. אבל לא כולם. בערים קטנות כמו דַּמִּירָה או דַּמְסִיס נולדו אנשים שצברו הון ועלו לעמדות השפעה בקהילת פָּסטאט. עיר הנמל הים־תיכונית דִּמְיָאט העניקה את שמה לפחות לעשר משפחות או לעשרה אנשים בפָּסטאט. לעיתים קרובות קשה להכריע אם אדם מסוים הגיע זה עתה לבירה או היה בנו של מי שעקר לשם. על כן, בחעודה מיוני 1087, אבו אל־חַסַן אל־תִּנִּיסִי (מעיר הנמל הים־תיכונית תִּנִּיס) נראה כנציג מבוסס של סוחרי פָּסטאט, אבל במכתב מוקדם יותר, המציג אותו באותו תפקיד, הוא מוזכר בשמו המלא בתור אבו אל־חַסַן אהרן, בן יהוֹשֻׁע אל־תִּנִּיסִי. אותה אי־בהירות מאפיינת אנשים מארצות אחרות זולת מצרים. בשנותיו הראשונות במצרים, נהראי בן־נָסִים מקַיְרַוָאן מזוהה כאל־מַגְרִבִּי, אבל ברובם המכריע של המקרים מושמט כינוי זה, מאחר שנהראי הפך לתושב קבע של פָּסטאט. הוא הדין בעַרוּס בן יוסף, המוזכר תדיר וקרוי בכמה מכתבים אל־מַהְדַוִי (מעיר הנמל התוניסאית אל־מַהְדִיָה). אבל ברוב המקרים מופיע ללא כינוי זה. מחקר מרובה יידרש בטרם אפשר יהיה לקבוע, ולו בסבירות משוערת, אם רוב תושביה היהודים של הבירה

המצרית המיוצגים במסמכי הגניזה היו בני המקום או שמא אימצו את העיר כביתם. אפשר לתהות באיזו מידה היו נסיבות כאלו של הגירה עשויות להשפיע על הנגישות למקום המגורים החדש.

בארץ ישראל הקדומה, על יושביה שהיו חקלאים ברובם והתגוררו ביישובים עירוניים קטנים מוקפים חומה, היתה העיר אמו של אדם (ר׳ שמואל ב, כ 19); היה זה קשר שאדם נטל על עצמו ובדרך כלל היה יציב. בעולם הנייד והמסחרי של תקופת הגניזה יש להשוות את הקשר של אדם לעיר לקשר נישואין. נישואין אפשר לפרק באמצעות גירושין, והמוסלמים, היהודים ואפילו הנוצרים במצרים נקטו צעד זה לעיתים קרובות. בדומה לכך, רבים ממכתבי הגניזה מדברים על כוונת הכותב לעזוב את עיר מגוריו או לדווח על צעד זה. אלא שכאשר הנישואין מוצלחים, הם עשויים לכונן קשר חזק יותר מזה שיוצר כיבוד אם ואב. הקשר העז של איש הגניזה לוַטַן שלו, בין שמדובר בעיר הולדתו ובין שמדובר במקום שבו בחר למגורי הקבע שלו, הודגם בדרכים שונות. במקורות כתובים כמו מכתבי הגניזה התחושות הללו מבוטאות בעוז כשהכותב נמצא מחוץ לביתו ומשתוקק לחזור אליו.

"הנעגועים הביתה", אל־חַנִין אִלא אל־וַטַן, היו נושא מקובל מאוד בשירה הערבית העתיקה. אל־ג׳אחִט׳, היוצר הנודע של המסה הערבית (מת בשנת 869), הקדיש מחקר מיוחד לז׳אנר זה. ראוי לציין שכותבים מוסלמים בימי־הביניים הכירו בזיקתו של אדם לעיר מגוריו כגורם סוציולוגי חשוב. כאשר תיאר הגיאוגרף יאקוּת את זַגַר (צַעַר התנ״כית) שבקצהו הדרומי של ים המלח, הוא הביע את תדהמתו מכך שמישהו יכול לגור שם, בהתחשב באקלימו הקטלני של המקום. תשובתו מורכבת ממלה אחת: וַטַן, אהבת האדם לעיר הולדתו (מכתבי הגניזה מראים שלפחות במאה ה־11 היתה סיבה טובה נוספת לקיומה של זַגַר: היא היתה מחסן סחורות מרכזי לסחר בין צפון חצי־האי ערב לים התיכון). אִבְּן ג׳בַּיִר מדווח שמוסלמים חזרו לצור, אף כי העיר היתה בידיים נוצריות בזמנו ועל כן ראויה להיהרס, ומסביר את מעשם הנמהר בזיקתו הטבעית של אדם לעיר הולדתו.

אותו מניע מופיע אפילו בתעודות רשמיות. דִּ׳מי, או לא־מוסלמי,

מאלכסנדריה נאלץ לעזוב את עירו האהובה, את הוריו ואת אחָיו בשל צוק העיתים, ולהשתקע במקום שבו היו לו קשרים מסחריים עם משרד ממשלתי (איזה משרד – לא מצוין). הוא כותב כי "פוקד [אותו] שוב ושוב זִכרון עיר מגוריו ו[הוא] מתגעגע אליה", ומבקש בכבוד הראוי ליישב את ענייניו כדי שיוכל לחזור לאלכסנדריה. בדומה לכך עותר אופה מוסלמי לווזיר האֶמאם, שיתיר לו לפרוע חוב בתשלומים כדי שיוכל "להישאר בעיר הולדתו [וטַן]".

דיקתו של אדם לעירו באה לביטויה הברור ביותר ביחסו לבני עירו. פַּלַדִיָה משמעה בערבית מודרנית עירייה, אבל במכתבי הגניזה היא מציינת את הרגשות ואת הדאגה שחש אדם כלפי תושבי עירו. בתעודה מעניינת מאוד משנת 1122 מוסר איש בא בימים מטריפולי שבלוב את נכסיו לקרוב משפחה מאותה עיר המתגורר בפֶסטאט, כדי שזה יטפל בו עד מותו. הוא בוטח באיש בשל "קשרי המשפחה והעיר המשותפים". מכובד יהודי מהמַגְרֵב, המבקש מהרשויות המצריות לחקור את מותו של סוחר מַגְרִבּי שנרצח בדרכו לתימן, מוסיף: "הוא גם 'בן עירי' [פַּלַדִינא], ואני חרד לו ביותר". רגשות כאלה בשום אופן לא היו מוגבלים לבני דתו של האדם.

מחוץ לביתם דִבקו הפַּלַדים זה בזה: המַגְרִבים (היינו: בעיקר אנשים מקַיְרַואן ומעיר הנמל שלה, אל־מַהְדִיה) באלכסנדריה ובפֶסטאט ובכל מקום שבו אנו מוצאים אותם; אנשים שזה עתה הגיעו מחברון ומעזה באשקלון; אנשי טבריה בעכו; אנשי חַלַב באל־מַחַלה וקבוצות של עולי רגל מצור ומטבריה, שנלחמו זו בזו, ברמלה. כאשר בני אותה ארץ מצוינים במפורש כקבוצות, משקף חלק ניכר מהגניזה את אותה זהות עירונית, מכיוון שהסחר בניכר היה מאורגן במידה רבה בעסקים בין תושבי העיר לגולים מאותה עיר החיים מחוץ לארצם. "לא מכרתי אף אחת מהחבילות שהגיעו מטריפולי [שבלבנון]. אפשר לעשות זאת כאן", כתב נציג הסוחרים באלכסנדריה.

נהוג לומר שבעיר האיסלמית המסורתית היה האדם קשור לדובע שלו או לסביבתו הקרובה – לא לעירו כשלעצמה. יש לדעה זו תימוכין רבים בספרות האיסלמית. אולם מובן זה של זהות מקומית אינו מצוי בתכתובת

הגניזה. אולי פֶסטאט, שממנה הגיעו רוב התעודות, היתה שונה. מחקר של המאפיינים הטופוגרפיים של פֶסטאט מראה שהגבולות בין הרבעים והמחוזות הרבים המוזכרים בתעודות הגניזה לא היו משורטטים בבירור; קיימת חפיפה רבה, ולכאורה אין חלוקה מפורשת. הדתות והאמונות או הביתות השונות יצרו קבוצות נבדלות, אך ההפרדה החברתית ביניהן היתה הרבה פחות נוקשה מאשר בימי־הביניים המאוחרים. הבחנות דומות נעשו לגבי אירופה. חלוקת עיר ליחידות מינהליות נפרדות מרמזת על ממשל ביורוקרטי חזק יותר של אליטות צבאיות, חלוקה שאפשר היה לראות כמותה במדינה המַמלוּכית ושהשתכללה תחת העות'מאנים. דומה גם שהאוכלוסייה של בירת מצרים תחת הפאטמים היתה קטנה הרבה יותר מאשר תחת האַיוּבים והמַמלוּכים המוקדמים, כאשר הערים האחיות אוחדו למערכת גדולה אחת, שכָּללה מרחב חדש גדול מוקף בחומה ומוגן על ידי מצודה. בקיצור, בזמן שבו אנו עוסקים פֶסטאט היתה צדיין ישות הניתנת לניהול, מקום שאפשר היה לחוש אליו שייכות.

בתקופה הקלאסית של הגניזה גרו מוסלמים, נוצרים ויהודים בשכנות קרובה. היו שכונות שהיו יהודיות ברובן, במיוחד בקירבת בתי הכנסת, סידור שהיה הכרחי כמעט בשל הנוהג של נוכחות יומיומית בתפילה בציבור. מעת לעת מזכיר חוזה מתנה שהוכוש המועבר יעבור אך ורק ליהודי. בתעודת גניזה שבה מוותר צד אחד על זכות החזָקה שלו לצד אחר, מנוסח תנאי זה כדלקמן: "הם רשאים למכור את תשעה וחצי חלקי הבית שנורכש לכל יהודי כראות עיניהם". הבית נמצא ברובע בִּיר עַיְבּר באלכסנדריה (שבו שכן בית הכנסת הבבלי). אבל גבל בביתו של קפִּיס, כומר נוצרי.

בדיון בזוגות נשואים החיים יחד קובע התלמוד שאסור לבעל לאלץ את אשתו לעבור איתו מעיר בינונית לכרך גדול, שכן החיים בכרכים גדולים הם קשים. פרשנים ימי־בינימיים ייחסו את הסיבה להלכה זו לצפיפותן של הערים ולתנאים הלא־בריאים השוררים בהן: ערים קטנות יותר, עם בתים מוקפים בגינות וחלקות ירוקות, היו משופעות באוויר צח (על קביעה זו חזרות אחת מתעודות הגניזה בנוגע לירושלים, שהיתה הרבה יותר קטנה מפֶסטאט). הגניזה מלאה וגדושה בסיפורים על חולי,

וההזמנות התכופות להתארח במקומות ברוך (הממוענות גם לילדים) מעידות כמדומה על מודעות לסכנות הפיזיות הכרוכות בחיי העיר (ראוי לציין, עם זאת, כי בפוסטאט־קהיר לא חסרו גנים ציבוריים, גינות ומרחבים פתוחים אחרים, שבהם יכולים היו התושבים ליהנות מאוויר צח). החיים בעיר גדולה היו יקרים, ולא כולם יכלו להרשות לעצמם לחיות שם; העיר גם היתה מקום קשה לגבר צנוע ללא אשה. אולם ככלל החלונות על העיר נדירות: יכולת לקלל את צוק העיתים, אך לעולם לא את מקום מגוריך. כפי שהתלמד מנסח זאת, החיים בכוכים גדולים הם קשים, אבל החיים בכפרים או באוהלי נוודים אינם חיים כלל. אל־שעראני, המיסטיקן המוסלמי הגדול, פותח את האוטוביוגרפיה בת שני הכרכים שלו בתודות לאל "על 'יציאת מצרים' שלי, בברכת הנביא, מן האזור הכפרי אל קהיר, על שהאל העבירני מאזור של מצוקה ובערות לעיר של נועם־הליכות וידע". בדומה לכך היטיב איש הגניזה לדעת מה משמעות העיר מבחינתו. היא המציאה לו מידה מסוימת של ביטחון והזדמנויות להתפרנס למחייתו; היא סיפקה את צרכיה הבסיסיים של דתו, צורכי תרבות אחרים ואפילו תנאים נוחים מסוימים. מעל לכול, הוא היה יצור חברתי בעליל: "או חברותא או מיתותא" (חֶברה או מוות), כמאמר הפתגם התלמודי. איש הגניזה ראה בחיים בסביבה המוכרת והמגוננת של העיר ובחיק משפחתו את סלע קיומה של היהדות.

חלק א

הארגון הקהילתי

מצרים ויהודים שחיו תחת שלטון איסלמי בימי־הביניים התיכוניים השתייכו לקהילות בעלות אופי ייחודי מאוד. הם לא היו אזרחי המדינות שבהן חיו, אלא בני חסות. חייהם, רכושם וכבודם זכו להגנה, והם היו מחויבים לעבוד את אלוהיהם כל עוד שילמו מס גולגולת וקיבלו בהכנעה את המגבלות שהטילו עליהם החוק והנוהג האיסלמיים. מאחר שהניחו להם לנהל את ענייניהם, הם היו חלק מישות מדינית שהתקיימה לא רק בתוך המדינה אלא גם מעבר לה: הם חבו את נאמנותם לראשי עדותיהם ולגופיהן המרכזיים, אף כי אלה נמצאו בארץ זרה ולעיתים אפילו עוינת. הבדד, ח'ליפה או סולטן שמשלו על מספר רב של לא־מוסלמים, או אפילו קיד ממשל הממונה על עיר או על יישוב קטן, עשויים היו לצאת מכשרים מההכרה שהעניקו לאישיות רמת־מעלה מייצגת או ל"נכבד" לא־מוסלמי אחד או יותר. נציגים אלה היו, בתורם, חוליה מקשרת בין מיעוט זה או אחר של נתינים לבין השליט, שראה בנציגים את האחראים למעשי המיעוט כל אימת שחפץ בכך. רשויות דתיות ודתיות־למחצה, עולמיות, ארציות או מקומיות של העדות השונות שימשו אפוא, ככלל, גם כראשיהן המדיניים הרשמיים או הרשמיים־למחצה. במעמדן זה מינו

נות התכופות להתארח במקומות בריף (הממוענות גם לילדים)
ת כמדומה על מודעות לסכנות הפיזיות הכרוכות בחיי העיר (ראוי
עם זאת, כי בסַסטאט־קהיר לא חסרו גנים ציבוריים, גינות
ים פרטיים אחרים, שבהם יכולים היו התושבים ליהנות מאוויר
החיים בעיר גדולה היו יקרים, ולא כולם יכלו להרשות לעצמם
שם; העיר גם היתה מקום קשה לגבר צנוע ללא אשה. אולם ככלל
ות על העיר נדירות: יכולה לקלל את צוק העיתים, אך לעולם לא
קום מגוריך. כפי שהתלמוד מנסח זאת, החיים בכרכים גדולים הם
, אכל החיים בכפרים או באוהלי נוודים אינם חיים כלל. אל־
בי, המיסטיקן המוסלמי הגדול, פותח את האוטוביוגרפיה בת שני
ם שלו בתודות לאל "על 'ציאת מצרים' שלי, בברכת הנביא, מן
כפרי אל קהיר, על שהאל העבירני מאזור של מצוקה ובערות
של נועם־הליכות וידע". ברומה לכך היטיב איש הגניזה לדעת מה
צות העיר מבחינתו. היא המציאה לו מידה מסוימת של ביטחון
אויות להתפרנס למחייתו: היא סיפקה את צרכיה הבסיסיים של
צורכי תרבות אחרים ואפילו תגאים נוחים מסוימים. מעל לכול, הוא
יצור חברתי בעליל: "או חברותא או מיתותא" (חֶברה או מוות).
ר הפחגם התלמודי. איש הגניזה ראה בחיים בסביבה המוכרת
חתה של העיר ובחיק משפחתו את סלע קיומה של היהדות.

חלק א

הארגון הקהילתי

נוצרים ויהודים שחיו תחת שלטון איסלמי בימי־הביניים התיכוניים השתייכו לקהילות בעלות אופי ייחודי מאוד. הם לא היו אזרחי המרינות שבהן חיו, אלא בני חסות. חייהם, רכושם וכבודם זכו להגנה, והם היו חופשיים לעבוד את אלוהיהם כל עוד שילמו מס גולגולת וקיבלו בהכנעה את המגבלות שהטילו עליהם החוק והנוהג האיסלמיים. מאחר שהניחו להם לנהל את ענייניהם, הם היו חלק מישות מדינית שהתקיימה לא רק בתוך המדינה אלא גם מעבר לה: הם חבו את נאמנותם לראשי עדותיהם ולגופיהן המרכזיים, אף כי אלה נמצאו בארץ זרה ולעיתים אפילו עוינת. מנגד, ח'ליפה או סולטן שמשלו על מספר רב של לא־מוסלמים, או אפילו פקיד ממשל הממונה על עיר או על יישוב קטן, עשויים היו לצאת נשכרים מההכרה שהעניקו לאישיות רמת־מעלה מייצגת או ל"נכבד" לא־מוסלמי אחד או יותר. נציגים אלה היו, בתורם, חוליה מקשרת בין מיעוט זה או אחר של נתינים לבין השליט, שראה בנציגים את האחראים למעשי המיעוט כל אימת שחפץ בכך. רשויות דתיות ודתיות־למחצה, עולמיות, ארציות או מקומיות של העדות השונות שימשו אפוא, ככלל, גם כראשיהן המדיניים הרשמיים או הרשמיים־למחצה. במעמדן זה מינו

רשויות אלו נציגים מקומיים או אישרו את בחירתם תוך הפעלת סמכות דתית וארצית כאחת.

מנגנון המדינה כשלעצמו נוהל בצורה רופפת; כוח האכיפה של הקהילות העדתיות היה חלש אף יותר. אף על פי כן, לכידותן של הקבוצות הקטנות יחסית, שחיו תחת לחצו של הרוב המוסלמי, ומסירותם של חבריהן פיצו במידה רבה על חולשה זו. במובן חשוב – אולי החשוב ביותר – הקהילות הנוצריות והיהודיות היו אפילו חזקות יותר מהקהילות המוסלמיות לסוגיהן. הן שימרו מהתקופה ההלניסטית והרומית צורות אזרחיות של ארגון קהילתי, שהעניקו לחבר הבודד הזדמנות ליטול חלק פעיל בחיי הקהל. הקהל היהודי הטרום־נוצרי צמח מתוך צוכיה הייחודיים של דת שביטלה את העלאת הקורבנות והעולות בכל מקום למעט בית המקדש בירושלים. התפילה, וכמוחה לימור כתבי הקודש וההלכה, נהפכו לעניינם של הכול, וצריך היה לארגנם על בסיס מקומי. כך צמח בית הכנסת, אביה־מולידה של הכנסייה. כאשר פרשו היוונים – ומאוחר יותר הרומים – את שלטונם על ארץ ישראל ועל רוב המזרח הקרוב, נוספו סממנים של התאגדות ארצית למה שהיה במקורו אחווה בעלת אופי רוחני במהותו. כך התפתח מוסד ציבורי בעל גוונים ותת־גוונים רבים, שהצטיין בחיוניות עצומה הן ביהדות והן בנצרות. נכס זה של מסורת בת־קיימא התחזק כתוצאה מעלייתה של בורגנות מזרח־תיכונית בתחילת התקופה האיסלמית, וכתוצאה מההשפעה שנודעה להתפתחות זו על האוכלוסייה הלא־מוסלמית. נוצרים ויהודים רבים השתייכו למה שאנחנו יכולים לכנות בשם "המעמד הבינוני", שהורכב מסוחרים ומבעלי מלאכה מיומנים, מפקידים, מסוכני ממשל ומאנשי מקצוע הרפואה המכובד. אנשים משכילים ומנוסים אלה הפגינו התעניינות עזה בענייני קהילתם, והתחרו על הכיבודים שהורעפו על הראויים שבחבריה. נוסף על תחרות זו שרר לעיתים קרובות מתח ניכר בין הנכבדים, שהגיעו למעמדם רב־ההשפעה בקהילה בזכות קשריהם עם הממשל או בזכות עושרם, לבין אנשים מן השורה, שהתעקשו לקחת חלק מלא בהחלטות המשפיעות על פעילויות הכנסייה או בית הכנסת.

הקהילה היתה טרודה בעניינים מעניינים שונים. היא התחבטה

[illegible] של דוגמה ופולחן דתיים, ובה במידה צריכת היתה להקדיש [illegible] לב מרובה לתחזוקה של בתי הכנסת ובתי המדרש וכן למינוי [illegible] הקהילה השונים ולתשלום משכורותיהם. יתר על כן: החוק בעת [illegible] היה אישי ולאו דווקא טריטוריאלי, כלומר – הפרט נשפט בהתאם [illegible] הדה שאליה השתייך. בתי הדין של הקהילות הדתיות השונות [illegible] כמעט בכל הסוגיות של דיני המשפחה, וגם בתיקים הנוגעים [illegible] ולעסקאות מסחריות. החוק הפלילי היה נחלת המדינה. מאחר [illegible] המשפטי המוסלמי לא היה תובע ציבורי, היה זה מתפקידם של [illegible] הכנסייה או של בית הכנסת לדאוג לתיקון המעוות במקרה של [illegible] זכויותיהם של נוצרים או יהודים, או כאשר לא הצליחו להשתלט [illegible]־עול מקרב צאן מרעיתם באמצעות כוח הכפייה שעמד לרשות [illegible] הדתיות, יהא אשר יהא. מובן שנוצרים ויהודים פנו תדיר לבתי [illegible] הממשלתיים, לעיתים אפילו בתיקים שהיו קשורים לסכסוך או [illegible] דעות קהילתיים ונבעו מעיקרי דתם־שלהם או מפולחנה. פנייה זו [illegible] שיפוטית ממשלתית הולידה השפעה הדדית מעניינת בין החוקים [illegible] שבהם ביקשו להיעזר. אולם בחיי היומיום הִסדיר האזרח הרגיל [illegible] עניינו בבתי הדין העדתיים, שהיו רחומים יותר בכל האמור בענישה [illegible] גם מושחתים פחות. בסך הכול, האוטונומיה השיפוטית היתה אחד [illegible] המהותיים ביותר של החיים הנוצריים והיהודיים בארצות [illegible] בימי־הביניים התיכוניים.

לבסוף, אספקת השירותים החברתיים – שבתרבויות מודרניות היא [illegible] אחריותן של המדינה והרשויות המקומיות – היתה מוטלת על [illegible] הנוצרית ועל העדה היהודית. חינוך ילדים שהוריהם או קרובים [illegible] לא היו מסוגלים לשאת בהוצאות הדרושות, דאגה ליתומים [illegible] לעניים ולזקנים, לחולים ולנכים, לנוסעים ולזרים נצרכים, [illegible] לפדיון שבויים – כל אלה היו פעולות צדקה שכל עדה אמורה [illegible] לבצע למען חבריה. הדבר היה כרוך בארגון, שחרג תדיר מגבולות [illegible] או הפרוביניציה, או אפילו מגבולות המדינה, והצריך תחושה של [illegible] לטובת הכלל, דבר שהביא להיווצרותן של קהילות מלוכדות [illegible] הפיזור הגיאוגרפי הגדול.

רשויות אלו נציגים מקומיים או אישרו את בחירתם תוך הפעלת סמכות דתית וארצית כאחת.

מנגנון המדינה כשלעצמו נוהל בצורה רופפת; כוח האכיפה של הקהילות העדתיות היה חלש אף יותר. אף על פי כן, לכידותן של הקבוצות הקטנות יחסית, שחיו תחת לחצו של הרוב המוסלמי, ומסירותם של חבריהן פיצו במידה רבה על חולשה זו. במובן חשוב – אולי החשוב ביותר – הקהילות הנוצריות והיהודיות היו אפילו חזקות יותר מהקהילות המוסלמיות לסוגיהן. הן שימרו מהתקופה ההלניסטית והרומית צורות אזרחיות של ארגון קהילתי, שהעניקו לחבר הבודד הזדמנות ליטול חלק פעיל בחיי הקהל. הקהל היהודי הטרום־נוצרי צמח מתוך צרכיה הייחודיים של דת שביטלה את העלאת הקורבנות והעולות בכל מקום למעט בית המקדש בירושלים. התפילה, וכמותה לימוד כתבי הקודש וההלכה, נהפכו לעניינם של הכול, וצריך היה לארגנם על בסיס מקומי. כך צמח בית הכנסת, אביה־מולידה של הכנסייה. כאשר פרשו היוונים – ומאוחר יותר הרומים – את שלטונם על ארץ ישראל ועל רוב המזרח הקרוב, נוספו סממנים של התאגדות ארצית למה שהיה במקורו אחווה בעלת אופי רוחני במהותו. כך התפתח מוסד ציבורי בעל גוונים ותת־גוונים רבים, שהצטיין בחיוניות עצומה הן ביהדות והן בנצרות. נכס זה של מסורת בת־קיימא התחזק כתוצאה מעלייתה של בורגנות מזרח־תיכונית בתחילת התקופה האיסלמית, וכתוצאה מההשפעה שנודעה להתפתחות זו על האוכלוסייה הלא־מוסלמית. נוצרים ויהודים רבים השתייכו למה שאנחנו יכולים לכנות בשם "המעמד הבינוני", שהורכב מסוחרים ומבעלי מלאכה מיומנים, מפקידים, מסוכני ממשל ומאנשי מקצוע הרפואה המכובד. אנשים משכילים ומנוסים אלה הפנינו התעניינות ערה בענייני קהילתם, והתחרו על הכיבודים שהורעפו על הראויים שבחבריה. נוסף על התחרות זו שרר לעיתים קרובות מתח ניכר בין הנכבדים, שהגיעו למעמדם רב־ההשפעה בקהילה בזכות קשריהם עם הממשל או בזכות עושרם, לבין אנשים מן השורה, שהתעקשו לקחת חלק מלא בהחלטות המשפיעות על פעילויות הכנסייה או בית הכנסת.

הקהילה היתה טרודה בעניינים מעניינים שונים. היא התחבטה

בשאלות של דוגמה ופולחן דתיים, ובה במידה צריכה היתה להקדיש תשומת לב מרובה לתחזוקה של בתי הכנסת ובתי המדרש וכן למינוי פַּרנסי הקהילה השונים ולתשלום משכורותיהם. יתר על כן: החוק בעת ההיא היה אישי ולאו דווקא טריטוריאלי, כלומר – הפרט נשפט בהתאם לחוקי העדה שאליה השתייך. בתי הדין של הקהילות הדתיות השונות טיפלו כמעט בכל הסוגיות של דיני המשפחה, וגם בתיקים הנוגעים לירושות ולעסקאות מסחריות. החוק הפלילי היה נחלת המדינה. מאחר שבארגון המשפטי המוסלמי לא היה תובע ציבורי, היה זה מתפקידם של פקידי הכנסייה או של בית הכנסת לדאוג לתיקון המעוות במקרה של הפרת זכויותיהם של נוצרים או יהודים, או כאשר לא הצליחו להשתלט על פורקי־עול מקרב צאן מרעיתם באמצעות כוח הכפייה שעמד לרשות הסמכויות הדתיות, יהא אשר יהא. מובן שנוצרים ויהודים פנו תדיר לבתי המשפט הממשלתיים, לעיתים אפילו בתיקים שהיו קשורים לסכסוך או לחילוקי דעות קהילתיים ונבעו מעיקרי דתם־שלהם או מפולחנה. פנייה זו לסמכות שיפוטית ממשלתית הולידה השפעה הדדית מעניינת בין החוקים השונים שבהם ביקשו להיעזר. אולם בחיי היומיום הִסדיר האזרח הרגיל את ענייניו בבתי הדין העדתיים, שהיו רחומים יותר בכל האמור בענישה ואולי גם מושחתים פחות. בסך הכול, האוטונומיה השיפוטית היתה אחד ההיבטים המהותיים ביותר של החיים הנוצריים והיהודיים בארצות האיסלם בימי־הביניים התיכוניים.

לבסוף, אספקת השירותים החברתיים – שבתרבויות מודרניות היא תחום אחריותן של המדינה והרשויות המקומיות – היתה מוטלת על העדה הנוצרית ועל העדה היהודית. חינוך ילדים שהוריהם או קרובים אחרים לא היו מסוגלים לשאת בהוצאות הדרושות, דאגה ליתומים ולאלמנות, לעניים ולזקנים, לחולים ולנכים, לנוסעים ולזרים נצרכים, ולבסוף לפדיון שבויים – כל אלה היו פעולות צדקה שכל עדה אמורה היתה לבצע למען חבריה. הדבר היה כרוך בארגון, שחרג תדיר מגבולות היישוב או הפרובינציה, או אפילו מגבולות המדינה, והצריך תחושה של התמסרות לטובת הכלל, דבר שהביא להיווצרותן של קהילות מלוכדות למרות הפיזור הגיאוגרפי הגדול.

ימי הזוהר של הבורגנות המזרח־תיכונית, שנמשכו מהמאה העשירית עד המאה ה־13 ובמהלכה, היו עדים גם לשגשוג חיי הקהילה בקרב הנוצרים והיהודים בשלטון האיסלם. בסופה של תקופה זו, כשהאזור נכנע לפיאודליזם צבאי ולתנצאתו הישירה – התחזקות הממסד הדתי המוסלמי – הידרדרו מרבית המוסדות הקהילתיים העתיקים או התפרקו כליל. המידע המפורט מאוד שאפשר ללקט מתעודות הגניזה על חיי הציבור היהודיים מייצג חומר השוואתי מועיל ביחס לכל הקהילות הלא־מוסלמיות הרבות והמשגשגות בימי־הביניים. יתרה מזו: יש לו נגיעה מסוימת לתולדות המעמד הבינוני המוסלמי, שטרם נחקר דיו. ייתכן בהחלט שבחינה מדוקדקת יותר של כל המקורות תגלה ביום מן הימים כי מאפיינים מסוימים של החיים הקהילתיים – שאנו נוטים לייחס לנסיבות המיוחדות של קבוצות מיעוט – היו בעצם אופייניים לתקופה הנחקרת בספר זה בכללה. הדבר נכון במיוחד לשאלת מועצות הערים, שלהן הוקדשה תשומת לב מרובה.

אשר ליהודים, ההיבט הקהילתי של הדת מוגדר היטב בספר דברים א 13, שם אומר משה לבני ישראל: "הָבוּ לָכֶם אֲנָשִׁים חֲכָמִים וּנְבֹנִים וִידֻעִים לְשִׁבְטֵיכֶם וַאֲשִׂימֵם בְּרָאשֵׁיכֶם". העם נדרש להסכים על נציגים מתאימים, אבל המנהיג הרוחני הוא שהיה אחראי לבחירה הסופית. בהתייחסו לפסוק זה כתב ראש ישיבה מהמאה העשירית, שגם היה תלמיד חכם מובהק, פְּסק הלכה שאפשר לסכמו כדלקמן:

> שופטים ושוטרים. שאל השואל על לשון הכתוב: "תתן לך", למה נאמר בלשון יחיד ולא נאמר: תתנו לכם? והתשובה היא: כי ידבר לראש הדור, אשר עליו החוב למנות שופטים על ישראל. הלא תראה, כי משה הנשיא הנאור אמר לישראל [דברים א 13]: הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וגו', ואמר: ואשימם בראשיכם; ואם לא נתמנו ממשה לא היתה בחירת האומה מועלת להם כלום. וכן ביהושע, אף כי ה' בחר בו, בכל זאת אמר למשה: קח לך את יהושע בן נון וסמכת את ידך עליו – ויסמוך את ידיו עליו; וזה יוכיח כי לא נשלמה אצלו הנשיאות כי אם על ידי סמיכת משה. וכן בשאול על ידי שמואל. ולמדנו מזה, כי לא תהיה ההתמנות בשלמות אם לא תהיה על ידי ראש הדור והזמן; אכן אם לא ימצא ראש כזה,

> תבחר כל עדה את האיש הטוב והישר בעיניה (בן־ציון דינור, ישראל בגולה, כרך א', ספר 3, תל־אביב, תשכ"א, 21).

הגישה הבסיסית המבוטאת בתשובה זו שלטה בחיי הציבור היהודיים בתקופת הגניזה. הקהילות המקומיות או הארציות פעלו במידה רבה בעצמן, אבל תמיד השתוקקו לקבל את ברכתה ואישורה של סמכות רוחנית גבוהה יותר.

הדמוקרטיה המודרנית פועלת בדרך רשמית ביותר ומתוך דבקות בחוק ככתבו וכלשונו. לבחירת נציגים או להכרזה על תקציב, לדוגמה, קודמים או מתלווים תיאור מדויק של הנהלים, פרסום חוקים וחוקי־עזר ואיסוף הקולות ומנייתם. החברה המשתקפת בתעודות הגניזה (כמו חברות דומות לא רק בעולם האיסלמי, אלא גם בעולם הנוצרי בן התקופה) מיעטה לתת את הדעת לענייני חוק – או, ליתר דיוק, לא חשה צורך להתקין תקנות שיסדירו את שלטונה העצמי; חוקי האל הם שהנחו אותה. אל לו להיסטוריון המודרני להניח, שהליכים חוקיים רשמיים היו הדרך היחידה להבטיח את השתתפות פשוטי העם בניהול ענייניהם ולהגן עליהם. לרשות הסמכויות הקהילתיות עמדו דרכים רבות להשליט את רצונן. אף על פי כן, אין להסיק מכך שבשל ממדיה המצומצמים יחסית היתה הקהילה היהודית יוצאת־דופן במידה מסוימת. כל אחד יכול היה להיות נוכח בבית הכנסת, ובדרך כלל אכן נכח בו, בזמן שענייני ציבור נידונו בו ובשעה שנתקבלו ההחלטות הנוגעות להם. קהלים יכולים היו לנקוט צעדים, ואף נקטו אותם, כדי לענות על צורכי השעה בדיונים שבהם השתתף כלל הציבור. עם זאת, גישה אד־הוק זו לבעיות היתה שכיחה גם בקהילות דתיות אחרות בימי־הביניים, והיא מעידה על סמכותן.

פרק ראשון

רשויות יהודיות עולמיות וארציות

הגאון (ראש הישיבה) וראש הגולה

הגוף בעל הסמכות העליונה בקהילה היהודית היה הישיבה, שיוצגה באמצעות ראשה – הגאון. הישיבה מילאה תפקידים של בית מדרש, בית דין עליון וסנהדרין, קרי רשות מחוקקת, רשות שיפוטית ורשות מבצעת, כולן כאחת. סמכותה היתה מוחלטת מאחר שפירשה את חוקי האל, ולא היה אפשר (לפחות להלכה) לערער על החלטותיה. לפיכך מוזר הדבר שהתקיימו שלושה גופים יהודיים כאלה, ולא אחר: שניים בבבל (עיראק) ואחד בארץ ישראל. הישיבות הבבליות שכנו במקורן בשני מקומות שונים – בסורא ובפומבדיתא – אך כל אחת מהן שמרה על שמה לאחר שעקרה לבגדד, בירת המדינה האיסלמית שהקים השליט העבאסי אל־מנצור בשנים 762-766. חלוקה משולשת זו ראשיתה במאה השלישית לספירה, אך אין להשוותה לחלוקה לעדות שונות בכנסייה המזרחית, שגם שורשיה נעוצים בתקופה הטרום־איסלמית. האחרונות התבססו על פילוגים דתיים, כלומר: שללו זו את טענתה של זו לאמונה הנכונה, בעוד ששלוש המועצות הדתיות היהודיות הכירו זו בכשרותה של זו ונבדלו רק בענייני פולחן ונהגים הלכתיים.

אף כי מאות השנים שקדמו לכיבוש הערבי של המזרח הקרוב ושבאו אחריו הן העמומות ביותר בהיסטוריה היהודית, אפשר לומר במידה סבירה של ודאות שהקהילות היהודיות בקיסרות הביזנטית צייתו לפסיקותיה של הישיבה הארץ־ישראלית, ואילו אלו שחיו תחת השלטון הפרסי נוהלו מעיראק. הישיבות הבבליות חילקו ביניהן את הפרובינציות של האימפריה הפרסית על בסיס הסכמה הדדית. בתקופה האיסלמית המוקדמת, כאשר מצרים וצפון־אפריקה נהפכו לאזורי התיישבות של מהגרים מהמזרח, ומהמאה העשירית ואילך, משהחלה עיראק להתפורר ורבים מבני המעמד הבינוני שלה נדדו מערבה, היטשטשה לחלוטין החלוקה בין מזרחיים למערביים. בערים רבות היו עתה שני קהלים יהודיים – ירושלמי ובבלי. כך היה לא רק בערים כגון פֻּסטאט, אלכסנדריה, דמשק ורמלה, אלא גם בערים קטנות יותר דוגמת אל־מַחַלַּה במצרים תחתית, בַּנְיַאס בארץ ישראל ופַּלְמירה בסוריה. בערים גדולות יותר נעשתה הבחנה בין בית הכנסת הגדול או הראשי לבין בית הכנסת הקטן או המשני. אנו רשאים להניח, בצדק כנראה, שבית הכנסת הראשי בערים הללו, הביזנטיות לשעבר, היה ארץ־ישראלי.

ברוב הערים הגדולות יותר היתה גם קהילה קראית – כת יהודית שלא הכירה בתורה שבעל־פה. הם נבדלו באופן ברור מרוב היהודים – אלה שכונו הרבניים, היינו: מקבלי מרותם של הרבנים, או תכמי התלמוד – ממש כמו ענף אחד של הכנסייה הנוצרית מזולתו. כקבוצה חברתית היו הקראים תופעה מחורה. מצד אחד, רבים מהעשירים שביהודים הקשורים לממשל השתייכו לכת זו; מהצד האחר, בשום מקום ביהדות איננו מוצאים גינוי כה בוטה לעושר ולעשירים ולחיים הנוחים בגולה כמו בקרב הקראים המוקדמים. כותבים אלה הטיפו לסגפנות נוקשה וקראו לעלייה מיידית לארץ הקודש. ניגודים אלה באים לידי ביטוי מלא בתעודות הגניזה. בארץ ישראל, קראים ורבניים לוחמניים התקוטטו ללא הרף – מצב שהוביל להתערבות הממשל ביותר מהזדמנות אחת; במצרים שררו יחסים ידידותיים בין בני הבורגנות הגבוהה של שתי העדות. נישואי תערובת היו תכופים; למעשה הם היו כה שכיחים, עד שהגניזה שימרה לא רק כתובות בין שני צדדים כאלה, אלא אפילו נוסחאות המורות כיצד

לסדר נישואין מעורבים מעין אלה מבלי לפגוע ברגישויות הדתיות של הבעל או של האשה. הקראים לא הכירו בסמכותם הדתית של הגאונים – מאחר שבעלי תפקידים אלה ייצגו את היהדות הרבנית – אבל הם חשו ופעלו כחברים מלאים בקהילה היהודית, ואף נתפשו ככאלה. הגאונים של ירושלים ובגדד לא היססו לבקש עזרה כספית ואחות מנכבדים קראיים (דוגמת חֶשְׁדלות למען הקהילה אצל השלטונות, או סיוע ביישוב מחלוקות בתוך הקהילה). העובדה שעזרה זו הוגשה ברצון עולה מאיגרותיהם של גאונים, המרעיפים מחמאות על קראים ראויים לשבח ומבקשים מהאל שיברכם.

המצב היה שונה ביחס לשומרונים, הנזכרים גם בברית התדשה. כת זו, שפרשה מהגוף העיקרי של היהדות כבר בתקופת בית שני (למעשה, היא מעולם לא השתייכה אליו במלוא מובן המלה) לא הכירה ברשויות הדתיות היהודיות. מעת לעת היה שומרוני זה או אחר פונה לקהל הרבני בבקשת עזרה או מצטרף אליו; אבל ככלל, איזכורי השומרונים במקורותינו אינם עקביים מספיק כדי שנוכל לשרטט תמונה מלאה שלהם. בדרך כלל מציירים חומרי הגניזה תמונה של חיי הקהילה של היהודים הרבניים, חברי הישיבות וגאוניהן.

אין לומר שדבקותו של קהל באחד משני המרכזים הרבניים – או, ליתר דיוק, באחת משלוש הישיבות – באה לידי ביטוי רק בנוסח התפילה או בהלכה המקובלת על אותו קהל. הישיבה מילאה גם תפקיד מינהלי. קשר הדוק התקיים בין מרכזי הלימוד היהודיים העיקריים לקהילות השונות שהיו קשורות אליהם. בהמלצת קהליהם היו המנהיגים המקומיים ממונים על ידי ראשי הישיבות ונחשבו לשלוחיהם. בדרך כלל נבחר לתפקיד זה "חבר" בישיבה. לפיכך, בתעודות הגניזה "חבר" הוא שווה־ערך במידה רבה ל"רב" של ימינו, בהבדל חשוב – שככלל החבר משמש לא רק כמנהיג רוחני של הקהל אלא גם כנשיאו, מנהיג חברתי ומדיני. במשך רוב המחצית הראשונה של המאה ה־11 תואר מנהיגה של הקהילה הרבנית של פֻּסטאט כח'ליפה – הנציג – של הגאון הירושלמי. פרנס של בית הכנסת של הארץ־ישראלים השתמש דרך קבע במונח "בית הכנסת שלך" במכתביו לאותו גאון. באותו אופן, בפניותיהן לראש הישיבה

בבגדד מתייחסות קהילות המתפללים (השימוש ברבים ראוי לתשומת לב) בבית הכנסת של הבבלים בפֶּסטאט אל בית הכנסת שלהם כאל "זה הקרוי על שם ישיבתן". במסמכים משפטיים מהמאה ה־11 מתאר את עצמו בית הדין שבבית הכנסת של הארץ־ישראלים כמי שפועל בשמם של בית הדין העליון של ישיבת ירושלים ושל אב בית דין שלו. אנו מוצאים שוב אותה התייחסות מאה שנה מאוחר יותר, כאשר הישיבה עצמה עקרה לקהיר. כאשר גאון הלך לעולמו, היה יורשו צריך למנות מחדש את בעלי התפקידים בקהילה לתפקידיהם הקודמים. אף כי יהיה זה לא מדויק לדבר על חֶבר כלי קודש יהודי בימי־הביניים התיכוניים, בית הכנסת – בדומה לכנסייה – אורגן כמוסד שהתאפיין בסמכויותיו ובהליכיו המינהליים המוגדרים.

הַקשרים בין קהילה לישיבה עשויים היו להתקיים במשך דורות על גבי דורות, למרות המרחקים הגדולים שהפרידו ביניהם. גאון אחד כתב בשנת 953 מבבל לספרד, כי שאלות בנושאים פולחניים והלכתיים שנשלחו לאבי־זקֵנו ולזקֵנו (יחד נמשכה תקופת כהונתם 40 שנה), ואפילו לגאונים שקדמו להם, מצויות עדיין בידיו. לא תהיה זו הגזמה לומר, שברוב איגרות הגאונים שנשתמרו בשלמותן מזכירים הכותבים לנמענים את הקשרים עתיקי היומין בין הישיבה לאבות־אבותיהם. יתר על כן: חומרי הגניזה מאפשרים לנו להתחקות אחר הקשרים בין ישיבה מסוימת למנהיגים מקומיים במשך שני דורות או יותר – לא רק בערים גדולות דוגמת פֶּסטאט ואלכסנדריה, קַיְרַואן, פֶּז וסִגִלְמאסה במרוקו, אלא גם בערים קטנות יותר.

אף כי הישיבות הכירו בכשרותן של אחיותיהן, הן עמדו על כך שקהילה צריכה לקבל על עצמה את מרותה של ישיבה אחת בכל זמן נתון; אין לשלוח שאלות לשתי ישיבות בו בזמן. כאשר חכמי קַיְרַואן הֵפנו פעם אותן שאלות לשתי ישיבות בבליות, הם נענו בסירוב חד־משמעי. מאחר שהפסיקות היו תלויות בשַקלָא־וְטַרְיָא הלכתי, הישיבות היו עשויות להגיע למסקנות שונות, והתוצאה היתה שפסיקותיהן עלולות היו לזרוע בלבול ופירוד במקום לספק הנחיה. עם זאת, פניות לגיוס תרומות מאותו קהל נעשו בשם כל שלוש הישיבות בו בזמן, וחלק הארי

של התרומות נשלח לישיבה הקרובה ביותר לתורמים, כפי שמעלים בבירור מכתבים שונים. כלכלתן של הישיבות, כמו של מוסדות דת וחינוך אחרים, או אפילו של תלמידי חכמים יחידים, היתה בגדר חובה דתית ואות ליראת שמים, ולא רק ביטוי לאסירות־תודה גרידא.

יוקרתה של ישיבה היתה תלויה בלמדנותם ובתכונות האישיות האחרות של העומד או העומדים בראשה. כאשר גאון חכם ונמרץ במיוחד פיאר בנוכחותו ישיבה מסוימת, קהילות מסוימות עשויות היו להעביר אליו את נאמנותן. התייחסויות לאירועים מעין אלה אינן נדירות כלל ועיקר. עם כניסתו לתפקיד נהג הגאון להפיץ איגרת בקרב צאן מרעיתו ולהתוות את מצעו הדתי והקהילתי, ובמידת הצורך אף להעיר הערות על מצב הקהל הנמען ועל צרכיו. הקשר הראשון והמוחשי ביותר בין הישיבות המרכזיות לקהילות המפוזרות על פני שטח נרחב היה באמצעות התחייבות הקהילות לתרום לתחזוקת ישיבתן. איגרותיהם של גאונים רבים כוללות בקשות לתרומה, לעיתים בדמות פניות דחופות או אפילו איומים מוסווים פחות או יותר. רוב חומרי הגניזה באים מסוף המאה העשירית עד המאה ה־12 ובמהלכה, כאשר גם עיראק וגם ארץ ישראל היו נתונות בלוחמה בלתי פוסקת כמעט והפרות סדר אחרות, והישיבות נקלעו לעיתים קרובות למצוקה מחמת העדר משאבים. אחד הגאונים מהמאה העשירית כותב על עיראק, אז הפרובינציה האיסלמית העשירה ביותר: "שמכל מדינות שבעולם אין מקום ששרוי בד[וחק] כמות בבל". הוא מבקש שהנמענים, לומדי תורה המתגוררים בספרד, במרוקו ובצרפת, ישלחו את תרומותיהם דרך נציג הישיבה בקַיְרַואן אל גזבר הכבוד שלה בבגדד. המצב הכלכלי בארץ ישראל היה גרוע אף יותר, כפי שמעידים איזכורים רבים בתעודות.

קיימים גם תיאורים מזהירים על הודן ופארן של הישיבות הבבליות, ומכתבי הבקשה לא היו מוגבלים לעיתות מצוקה. במקרה נשתמרו בגניזה העתקים של תיק מכתבים ששלח גאון מבגדד לתימן ולַמאמה, כלומר – לחלקים הדרום־מערבי והמרכזי של חצי־האי ערב. המכתבים מלמדים שנציגי הישיבה נמצאו במקומות קטנים רבים בכל רחבי הארץ, שהיה ברשותם מידע מעודכן על כל אחד מהנציגים, ושהקהילות שלחו את

תרומותיהן על בסיס קבוע. המכתבים גם מציינים את סוגי התרומות השונות, נושא המפורט גם במכתבים רבים אחרים: קודם כול, היו תרומות שנתיות קבועות שנאספו בכל קהילה אפילו כאשר מִסיבה זו או אחרת לא היה אפשר להעבירן; אנו קוראים שוב ושוב על היטלים־מרצון כאלה, שהצטברו במשך השנים. הם נקראו "חוק" (= תשלום קבע) או "חומש" – אותם מונחים שימשו לתיאור תרומות שניתנו לראשי כיתות מוסלמיות. המכתבים מדגישים לעיתים קרובות, שתרומות לישיבה ראויות לשבח ממש כמו התרומות שהועלו למקדש בירושלים. אכן, נוצר הרושם שמנהג עתיק יומין נשתמר במשלוחים אלה. פרט לכך נערכו בקהילות מַגביות מיוחדות מעת לעת. נדיבותם של יחידים היתה מקור הכנסה אחר, אולי לא פחות חשוב, של הישיבות. בעיתות של סכנה או מצוקה, ובה במידה בהזדמנויות חגיגיות כגון חגים או אירועים משפחתיים, היו הנוכחים נדרים להעלות תרומות לישיבות, וגם ירושות הוענקו להן לעיתים. לבסוף, קנסות בגין הפרת חוזה היה נהוג לקבוע לא לטובת אחד מהצדדים לחוזה אלא למטרות צדקה, כולל אחזקת הישיבות.

התעודות שלנו מספקות מידע ניכר בנוגע לסיוע שהוענק לישיבה הארץ־ישראלית, תחילה כשעדיין שכנה בירושלים וגם לאחר שעברה לקהיר בשנת 1127. מתנות ניתנו לא רק למוסד עצמו, אלא גם באופן אישי לדמויות הבולטות שבו. מתנות אלו הורכבו לא רק מכסף מזומן אלא גם מגלימות ומאריגים יקרים, מתבלינים ומסחורות אחרות שאפשר היה להמירן בכסף ללא קושי. מכתבי תודה שנשתמרו מלמדים כי המתנות הללו נשלחו בקביעות. הציפייה היתה שכל קהילה תפנה לישיבה לפחות פעם בשנה. עוד נציין, שבתחילת שלטונם במצרים העניקו האֵמאמים הפאטמים מענקים כספיים נדיבים לגאונים בירושלים.

מרבית המכתבים מסתיימים בחזכורות לנמענים, שאֵל להם להפנות את שאלותיהם אלא לישיבה. לדרישה קבועה זו היתה מטרה כפולה: היא נועדה לקבוע את זכותה המיוחדת של הישיבה בתור הסמכות העליונה בכל עניני הדוֹגמה, הפולחן וההלכה; והיא גם שימשה כתזכורת לתלמידי החכמים המקומיים להתמיד בלימודיהם. שיטת ההוראה בישיבה דרשה

מהתלמיד ללמוד טקסט נתון, שעל בסיסו אמור היה להציג שאלות שיידונו בחברותא של תלמידי החכמים. מאחר שהלימוד לא הוגבל לשנות בית הספר אלא היה חובה שיש להמשיך בה במשך כל החיים, שיטת הדיון בעל־פה בישיבה נמשכה לאחר מכן בכתב. רבות מהשאלות לגאונים שהגיעו לידינו הן תיאורטיות בתכלית. היו אלו שאלות שנועדו להבהיר עקרונות הלכתיים, ולאו דווקא להכריע במקרים מעשיים. לפיכך ראוי שאותם היסטוריונים, הטוענים כי הן מצביעות (או לא מצביעות) על פרקטיקה משפטית, ייזהרו בקריאתן.

עם זאת, רבות מן השאלות שהוגשו לישיבות עסקו בבעיות מעשיות – בעיות של פולחן, הלכה, דוגמה וקהילה. בשאלות אלו דנו תלמידי החכמים של הישיבות. אך ככל הידוע לנו, בניגוד לישיבות בתקופות ההלניסטית והרומית, באף אחת מההתכנסויות החצי־שנתיות של הישיבות הבבליות ("ירחי כלה"), או באסיפות הסתיו בהר הזיתים או במפגשים אחרים של הישיבה הירושלמית – לא נערכו הצבעות רשמיות. הגאונים חייבים היו, כמובן, להתחשב בדעותיהם של חברי הישיבה האחרים ואף התייחסו אליהן לעיתים; אולם תשובותיהם נוסחו בצורת הצהרות סמכותיות אישיות; לפעמים טענו המשיבים להשראה מגבוה ("כך הורונו מן השמים"). לעיתים, השני בדרגה לאחר הגאון – אב בית הדין – היה חותם בשמו, או שהגאון והשלישי לו בדרגה היו חותמים במשותף (בירושלים) על התשובה. מקרים כאלה היו חריגים, ועובדה זו צוינה. אפשר היה לשאול לדעתו ההלכתית של כל תלמיד חכם בעל מעמד מוכר, אבל תשובותיו היו בגדר חוות דעת אישיות ולא פסיקות רשמיות.

הגאונים נהגו לעמוד על מילוי קפדני של פסיקותיהם, במידת הצורך בסיוע הממשל המוסלמי. ככלל, הגאונים לא נבחרו אלא ירשו זה את זה בהתאם לשיטה מסובכת של בכורה, ואב בית הדין העליון המסופח לישיבה היה בוגיל היורש המיועד. צאצאיהן של כמה משפחות גאונים נכנסו לתפקיד לאחר ששירתו במשך שנים רבות בתפקידים אחרים. לעיתים, במיוחד בעיראק, היו מרוממים למעלת גאון תלמידי חכמים ראויים לשבח, שהגיעו ממקומות מרוחקים כגון ספרד או מרוקו, או

אפילו מעיר שדה בתוניסיה. נַטְרונאי מישיבת סורא ירש את אביו יותר מ־ 50 שנה לאחר מותו של זה, ואחרי ששמונה גאונים אחרים "מלכו" (זה המונח המופיע במקורות) בינתיים. למרות תקופת כהונתו הקצרה (858-853) הוא הותיר מספר גדול של תשובות, חלקן בעלות חשיבות בת־קיימא. דוסא, בנו של סעדיה גאון הדגול, נאלץ להמתין לתורו 71 שנים; ובכל זאת הוא הצליח לכהן במשך ארבע שנים ולדווח לחסידיו בקַיְרַואן על בריאותו הטובה.

נראה שהגאונים הכשירו את בניהם לירושה בכך שמינו אותם לסופרי הישיבה, תפקיד שבו התאמנו הצעירים בניסוח תשובות ובו ניתנה להם הזדמנות להתכתב עם כל המנהיגים ותלמידי החכמים של הקהילות הקשורות לאבותיהם. באורח זה הם התוודעו לכל האנשים החשובים, והיו יכולים להוכיח את נחישותם ואת אומץ ליבם בתוך הישיבה עצמה. ברם, לא תמיד פעלה שיטת הירושה המורכבת ללא תקלות. מקורות ספרותיים, וכמותם תעודות הגניזה, מראים כי לעיתים התנהלו מאבקים נמרצים על הגאונות כאשר אחת המִשׁרות התפנתה – ולעיתים נוהלו מאבקים אפילו נגד גאון מכהן. מאבקים אלה, אף כי היו נחעבים לעיתים וכללו חרמות וחרמות־נגד ואמצעים לא־מכובדים אחרים, פעלו, ככלל, כגורם מאזן בריא נגד תופעות של נֶפוֹטיזם. לעיתים קרובות היטו את כף המאזניים מנהיגים חילוניים או הקהילה בכללה, שהשפעתה היתה ניכרת בבית הכנסת כמו בכנסייה המזרחית.

מאחר שהגאון החזיק בסמכות משפטית ומינהלית בקהילה היהודית, טבעי הדבר שהממשל שמר לעצמו את הזכות לאשר את מינויו. כאשר עלה לשלטון אל־ט׳אהר, השליט הפאטמי הרביעי של מצרים (ששלט בין השנים 1021-1036), ביקש אחד מגאוני ירושלים מחבריו בפָּסטאט להשיג עבורו אישור חדש למִשׁרתו; כתבי האישור שהוציאו שלושת האֶמאמים הקודמים היו עדיין ברשות הישיבה. מסמך חלקי אך מעניין ביותר, בתעתיק ערבי מן הגניזה, שנועד להשיג כתב אישור מעין זה מהממשל הפאטמי, מאפשר לסכם סקירה זו, ופרטיו שנשתמרו מספקים מושג מלא למדי על סמכויותיו של הגאון:

1. הגאון הוא הסמכות המשפטית רק לגבי היהודים הרבניים (ולא לגבי הקראים והשומרונים);
2. הוא הסמכות העליונה בענייני הלכה, והוא רשאי לבארם בדרשות פומביות;
3. במיוחד הוא משגיח על כל ענייני הנישואין והגירושין;
4. הוא המשגיח על התנהגותם הדתית והמוסרית של חברי הקהילה;
5. הוא זכאי להטיל חרם ולהסירו;
6. הוא הממנה והמפטר דרשנים, חזנים ושוחטים;
7. הוא הממנה דיינים, מגדיר את סמכותם ומפקח עליהם, והוא הדין בנאמני בית דין (שהופקדו על רכושם של יתומים או של בעלי דין שנמסר לידיהם);
8. תוארו הרשמי הוא רַאְס אל־מַתִּיבָה (רֹאש מְתִיבְתָא), ראש הישיבה, וגם לבנו יש זכויות מיוחדות מסוימות;
9. הקהילה הרבנית חייבת לקבל את מרות פסקי ההלכה שלו ואת תקנותיו המינהליות;
10. הוא רשאי למנות כראות עיניו את ממלא־מקומו או את בא־כוחו בכל עיר או ארץ.

בעוד שהגאונות היתה כוח שחילחל לכל מרקם החיים של הקהילה **היהודית** בתקופת הגניזה, למנהיג הארצי של היהודים – מי שהתכנה **ראש** הגולה ומקום מושבו היה כבגדד – נודעה חשיבות מוגבלת בלבד. **בימי** השלטון הרומי והפרסי שימשו זקנים נכבדים ונשואי־פנים, איש **איש** בתורו, כנציגי היהודים בארץ ישראל, ו״ראש הגולה״ מילא תפקיד **דומה** בבבל. שניהם טענו שהם נצר לבית דוד. הקיסרים הביזנטים **ביטלו** את התפקיד הראשון בתחילת המאה החמישית, אבל התפקיד של **ראש** הגולה הבבלית הוסיף להתקיים ואפילו עטה הוד והדר תחת שלטון **מוסלי**פים. המוסלמים, כמו היהודים והנוצרים לפניהם, ראו בדוד – שלו **יחוס** חיבור ספר תהלים – את אחד מגדולי הנביאים. בהערכתם לשושלות

יוחסין הם דירגו את צאצאיה של שושלת כה עתיקה ואצילה במקום גבוה מאוד. לפי אחד האיזכורים גבוה יותר אפילו מן הקאתוליקוס, ראש הכנסייה הנֶסטוריאנית. אולם בתקופתן של תעודות הגניזה הוגבל למעשה שלטונם של החֶליפים העבאסים – אם בכלל שלטו – למחוות ספורים בעיראק, בעוד שהצהרות האמונים של השליטים המוסלמים שהיו נתונים להלכה לשליטתם היתה מתווה של כבוד גרידא. באותו אופן הוגבלה שליטתו של ראש הגולה לחלק מהקהילות היהודיות בשטחי השלטון המזרחי; באזורים אחרים המיוצגים בגניזה קיבלו מנהיגים יהודים את רִיבונותו, אם בכלל, רק דה־יורֶה. לדידם, תפקידו העיקרי התמצה בחלוקת תוארי כבוד.

בתקופה זו של בכורת הישיבות יכול היה ראש הגולה להגיע למעמד עולמי רק כאשר היה גדול בתורה או כאשר התמנה מייד לתפקיד של ראש ישיבה. למותר לציין, שלעיתים התנהלה התמודדות נמרצת על מִשרת ראש הגולה. מאחר שהחֶליפה שמר לעצמו את הזכות לאשר את המינוי, טבעי היה שלאנשי חצר ופקידי ממשל יהודים בכירים היה מה לומר בעניין זה. משפחת ראשי הגולה, משפחה בולטת במשך זמן כה רב, היתה גדולה ומסועפת; אין תמה שכמה מבניה השאפתניים יותר ביקשו לעשות את מעמדם המכובד כנשיאי בית דוד קרדום לחפור בו. אנו מוצאים אותם בכל מקום כשהם מנסים תדיר לתפוס את השלטון, אפילו בחֵימן המרוחקת. בשנת 1051 נתמנה נצר מוכשר במיוחד לבית דוד, דניאל בן עזריה, לראש הישיבה הארץ־ישראלית. עשורים אחדים לאחר מכן ניסה בנו דוד לכונן במצרים מִשרה של ראש גולה שסמכותו פורשה על פני האימפריה הפאטמית כולה. אופיינית למצב דברים זה היא העובדה שדניאל בן עזריה עצמו הדגיש, באיגרת שכתב כמנהיג העדה, כי איש מבית דוד ואפילו מבני ביתו־שלו אינו מוסמך להחזיק במשרה ציבורית כלשהי אלא אם הוא עצמו מינה אותו. במסמכים רשמיים שנכתבו בפֻסטאט בשנת 1088 ובשנים שבאו בעקבותיה ניתנו לדוד בן דניאל התארים "הנשיא הגדול" ו"נשיא כל גלויות ישראל". בסוף המאה ה־12 אנו מוצאים נשיאים בקהיר, באלכסנדריה ובאזורים הכפריים של מצרים. אחרים ישבו בדמשק, בחַלַב ובמוֹצַל. אף שקיבלו לעיתים את

שכרם מהקהילה, לא מילאו הנשיאים תפקיד בעל משמעות בענייני הקהילה, פרט למקרים שבהם הם היו תלמידי חכמים מובהקים.

מכל מקום, ברור שלקהילה היהודית, כפי שהיא משתקפת במסמכי הגניזה, היתה יותר מסמכות קהילתית אחת, וסמכויות אלו היו תלויות בקהל חסידיהן בדרכים שונות. נאמנותו של קהל לגאון ולמנהיגים אחרים באה לידי ביטוי בתפילה בציבור לשלומם, שהוכנסה לסדר הפולחן. תפילות אלו לא היו בשום אופן בגדר נוסחאות גרידא, אלא הכילו איזכורים מפורשים, למשל למשפחת הגאון או לאויביו. הכנסייה, ומאוחר יותר גם האיסלם, קיימו הלך דומה. כאשר כומר קופטי חדל להזכיר את שמו של פטריארך בסעודת ישו הקדושה (Holy Eucharist), הוא הבהיר בכך שאינו מכיר עוד בלגיטימיות של מינויו; תפילת יום הששי המוסלמית סיפקה הזדמנות להביא לידיעת הכול למי נתונות נאמנויותיה של עיר זו או אחרת. הישיבות, מצידן, התפללו בציבור לשלומם של מנהיגים קהילתיים מסורים במקומות קדושים בירושלים ובאתרים מקודשים בבבל. לתפילות אלו היתה גם משמעות־לוואי פוליטית, שכן הן הצביעו על מי שנחשב כנציגו המקומי הלגיטימי של הגאון. יתרה מזו: כל אדם ששמו נכלל בתפילות הללו הוזכר בתוארו או בתאריו הרשמיים או בתוארי הכבוד שהעניקה לו הישיבה. התפילה בציבור סיפקה אפוא הזדמנות לביטוי רשמי של כיבודים או זכויות מיוחדות.

נוסף על תפילה בבית הכנסת אפשר היה להביע נאמנות לסמכות עולמית או ארצית בהזדמנויות רבות אחרות. ברדשה פומבית נהוג היה שהדרשן יפתח את דבריו בנטילת "רשות" מהסמכות שבפניה הוא מציהיר על נאמנותו, משום שרק בעל הסמכות זכאי היה לתת הסבר מוסמך לכתבי הקודש. בחתונות ובסעודות ביקשו "רשות" סמלית דומה לומר את ברכת המזון, מאחר שהגאון, אם נכח במקום, התכבד באמירת הברכה החותמת. לבסוף, עשרות מהתעודות שנמצאו נכתבו "בשם" המנהיג או המנהיגים שבפניהם הצהירה הקהילה על נאמנותה, שכן דיינים ואנשים אחרים שהפיצו מסמכים נחשבו לשלוחיה של האישיות או של המוסד שאת מרותם קיבלו באותה עת. המונח השגור לכל ביטויי הנאמנות השונים הללו, בין שהתבצעו בבית הכנסת, בסעודה או בבית הדין, היה

ראש הקהילה היהודית הארצית: הנגיד או "ראיס אל־יהוד"

אין במעט מוסד ציבורי שעליו סיפקה הגניזה חומר חדש כה רב כמו על מוסד ראש הקהילה היהודית במשטרים הפאטמי והאיובי. בה במידה, אין כמעט מוסד שהואר בצורה כה מסולפת במחקר ההיסטורי המודרני. זאת משום שהנגיד – כפי שכונה ראש הקהילה היהודית הארצית – תואר בידי כותבים יהודים מהמאות ה־16 וה־17 במונחים שהתאימו לתקופה שקדמה לביטול מוסד הנגידות בשנת 1517. מחברים מוסלמים שכתבו בתקופה המַמלוּכית המאוחרת מאשרים את תיאוריהם של הכותבים היהודים. עדות כפולה זו היתה כה מרשימה, עד שמרבית ההיסטוריונים העוסקים בנושא נטו לפרש את החומרים החדשים שמקורם בגניזה הקהירית על פי ההתפתחויות המאוחרות יותר, המשתקפות במקורות הספרותיים. אופיינית מבחינה זו היא קביעתו של יעקב מאן (Mann), הסמכות הגדולה ביותר בשעתו בחקר הגניזה: "מאז המשטר הפאטמי (969) ועד כיבוש הארץ בידי התורכים (1517) היתה היהדות המצרית מאורגנת היטב וכפופה לנגיד, שהיה ראש הרבניים, הקראים והשומרונים כאחד, [ו]הוכר על ידי הממשל כראיס אל־יהוד [ראש היהודים]".•

במציאות היה המצב מורכב בהרבה. התואר נגיד אינו מופיע במצרים לפני שנת 1065, כמעט מאה שנה אחרי הכיבוש הפאטמי, והמונח לא היה בשימוש רציף אפילו אחרי שהופיע לראשונה. רק מאז תחילת המאה ה־13 צוּוַח רַך קבע התואר העברי "נגיד" לתואר "ראיס אל־יהוד". ככלל עלינו להבחין בין התואר למַשְׂרה, וככל שהדברים אמורים במשרה עלינו לזכור, שהתפקיד המשולב של ייצוג הקהילה היהודית בפני הממשל ושל הפעלת הסמכות ההלכתית והדתית העליונה של הקהילה התפתח במצרים בנסיבות היסטוריות מסוימות. התעלמות משיקולים אלה זרעה בלבול באשר למוסד כה חשוב זה, בלבול הרווּח עדיין בהיסטוריוגרפיה היהודית.

המלה התנ"כית "נגיד" פירושה מנהל או מנהיג. כתואר היא נמנית בין

• Jacob Mann. *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, vol. 2. (Cincinnati, 1931-1935), p. 394.

ה לשמש כגורם מלכד, יכול היה גם להוביל
קת, כפי שעולה בבירור מתעודות שונות.
בחליפת המכתבים של הגאונים מעידה על
י מחוזות, בדמיון מה ל"דיוֹקסיות", מחוזות
גאונים עמדו על כך שכל התרומות יישלחו
מונה על מחוז או פרובינציה, שכל המכתבים
ורק באמצעותו, וכי ירחשו לו כבוד ויקיימו
. במכתבים לדרום חצי־האי ערב המליצו
ובים יותר במאות מילין לבגדד מאשר לצַנְעא,
מותיהם ומכתביהם אך ורק באמצעות הדיינים
פילו שאלות שהפנו תלמידי חכמים מקומיים
הסמכות המחוזית בטרם הועברו ליעדן הסופי.
בידי "חבר" שעמד בראש קהילות בצפון סוריה
ון החובות שהיו מוטלות על בעל הסמכות
ם מקומיים ופקידי קהילה אחרים, טיפל בכל
והחיצוניים), שימש הן כדיין והן כמנהיג דתי.
המיסים של הישיבה. תפקידים אלה לא תמיד
ד. הדוגמה של קַיְרַואן, שהמידע שלנו לגביה
נציגות המחוזית של ישיבה עשויה היתה להיות
הקשורה בדרך כלל לממשל, שהשפעתה היתה
תרומות נדיבות, פיקחה על התנהלותם הראויה
שביצע בפועל את גביית הכספים שנתרמו ודאג
מובהק, שישב בראש בית הדין המקומי ופיקח
לכתית והדתית (להבדיל מהתכתובת העסקית)

התפתח באורח ספונטני? האם הושפע מהדגם
מהיבט עתיק, טרום־נוצרי, של חיי הקהילה
ורגות מתחומו של ספר זה. עם זאת מתקבל על
ש הקהילה היהודית הארצית, שיידון בחלק הבא,
ארגון המחוזי של הגאונות.

"רשות". מנהג זה, שעשוי היה לשמש כגורם מלכד, יכול היה גם להוביל לבלבול בתקופות של מחלוקת, כפי שעולה בבירור מתעודות שונות.

אפילו קריאה שטחית בחליפת המכתבים של הגאונים מעידה על ארגון הקהילה היהודית לפי מחוזות, בדמיון מה ל"דיוקסיות", מחוזות השיפוט של הבישופים. הגאונים עמדו על כך שכל התרומות יישלחו אליהם דרך מנהיג מוכר הממונה על מחוז או פרובינציה, שכל המכתבים לישיבה יועברו אף הם אך ורק באמצעותו, וכי ירחשו לו כבוד ויקיימו את הוראותיו ללא היסוס. במכתבים לדרום חצי־האי ערב המליצו ליהודים במקומות שהיו קרובים יותר במאות מילין לבגדד מאשר לצַנְעָא, בירת תימן, לשלוח את תרומותיהם ומכתביהם אך ורק באמצעות הדיינים שבצַנְעָא. באותו אופן, אפילו שאלות שהפנו תלמידי חכמים מקומיים בולטים נבדקו ומוינו בידי הסמכות המחוזית בטרם הועברו ליעדן הסופי.

שני מכתבים שנכתבו בידי "חבר" שעמד בראש קהילות בצפון סוריה מדגימים בעליל את מיגוון החובות שהיו מוטלות על בעל הסמכות המחוזית: הוא מינה דיינים מקומיים ופקידי קהילה אחרים, טיפל בכל ענייני הציבור (הפנימיים והחיצוניים), שימש הן כדיין והן כמנהיג דתי, והיה אחראי לגביית כל המיסים של הישיבה. תפקידים אלה לא תמיד התבצעו על ידי אדם אחד. הדוגמה של קַיְרַוָאן, שהמידע שלנו לגביה עשיר במיוחד, מורה כי הנציגות המחוזית של ישיבה עשויה היתה להיות משולשת: דמות ציבורית הקשורה בדרך כלל לממשל, שהשפעתה היתה חזקה דיה כדי להבטיח תרומות נדיבות, פיקחה על התנהלותם הראויה של ענייני הקהילה; גזבר, שביצע בפועל את גביית הכספים שנתרמו ודאג להעברתם; ותלמיד חכם מובהק, שישב בראש בית הדין המקומי ופיקח על חליפת המכתבים ההלכתית והדתית (להבדיל מהתכתובת העסקית) עם הישיבה.

האם הארגון המחוזי התפתח באורח ספונטני? האם הושפע מהדגם של הכנסייה או שנגזר מהיבט עתיק, טרום־נוצרי, של חיי הקהילה היהודית? שאלות אלו חורגות מתחומו של ספר זה. עם זאת מתקבל על הדעת, שהמוסד של ראש הקהילה היהודית הארצית, שיידון בחלק הבא, צמח לפחות בחלקו מהארגון המחוזי של הגאונות.

ראש הקהילה היהודית הארצית: הנגיד או "ראיס אל־יהוד"

אין כמעט מוסד ציבורי שעליו סיפקה הגניזה חומר חדש כה רב כמו על מוסד ראש הקהילה היהודית במשטרים הפאטמי והאיובי. בה במידה, אין כמעט מוסד שתואר בצורה כה מסולפת במחקר ההיסטורי המודרני. זאת משום שהנגיד – כפי שכונה ראש הקהילה היהודית הארצית – תואר בידי כותבים יהודים מהמאות ה־16 וה־17 במונחים שהתאימו לתקופה שקדמה לביטול מוסד הנגידות בשנת 1517. מחברים מוסלמים שכתבו בתקופה המַמלוּכית המאוחרת מאשרים את תיאוריהם של הכותבים היהודים. עדות כפולה זו היתה כה מרשימה, עד שמרבית ההיסטוריונים העוסקים בנושא נטו לפרש את החומרים החדשים שמקורם בגניזה הקהירית על פי ההתפתחויות המאוחרות יותר, המשתקפות במקורות הספרותיים. אופיינית מבחינה זו היא קביעתו של יעקב מאן (Mann), הסמכות הגדולה ביותר בשעתו בחקר הגניזה: "מאז המשטר הפאטמי (969) ועד כיבוש הארץ בידי התורכים (1517) היתה היהדות המצרית מאורגנת היטב וכפופה לנגיד, שהיה ראש הרבניים, הקראים והשומרונים כאחד, [ו]הוכר על ידי הממשל כראיס אל־יהוד [ראש היהודים]".*

במציאות היה המצב מורכב בהרבה. התואר נגיד אינו מופיע במצרים לפני שנת 1065, כמעט מאה שנה אחרי הכיבוש הפאטמי, והמונח לא היה בשימוש רציף אפילו אחרי שהופיע לראשונה. רק מאז תחילת המאה ה־13 צורַף דרך קבע התואר העברי "נגיד" לתואר "ראיס אל־יהוד". ככלל עלינו להבחין בין התואר למִשרה, וככל שהדברים אמורים במשרה עלינו לזכור, שהתפקיד המשולב של ייצוג הקהילה היהודית בפני הממשל ושל הפעלת הסמכות ההלכתית והדתית העליונה של הקהילה התפתח במצרים בנסיבות היסטוריות מסוימות. התעלמות משיקולים אלה ורעה בלבול באשר למוסד כה חשוב זה, בלבול הרווח עדיין בהיסטוריוגרפיה היהודית.

המלה התנ"כית "נגיד" פירושה מנהל או מנהיג. כתואר היא נמנית בין

---

* Jacob Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, vol. 2. (Cincinnati, 1931-1935), p. 394.

ביטויים רמים כגון "נגיד הגולה", "נגיד עַם ה' [או ישראל]" או "נגיד הנשיאים". ככל שעלה בידינו לברר, הראשון שנשא תואר זה היה אברהם בן עַטָא, רופא שעבד בשירות בָּדִיס ובנו אל־מֻעִז, שליטיה המוסלמים של תוניסיה ושל כמה מהאזורים הסמוכים לה במחצית הראשונה של המאה ה־11. אברהם בן עטא ניצל את מעמדו רב־ההשפעה כדי להגן על בני עמו בחקופה שהיתה עדה להתגברות כללית של הקנאות והפרעות הדתיות בארץ זו. יתר על כן, הוא היה תומך נאמן של הישיבות בבגדד. התואר נגיד לא היה חדש לגמרי; ישיבה בבלית אחת כבר העניקה אותו לאישיות מכובדת, אדם שלא היה תלמיד חכם (אם כי בן למשפחת גאונים), בערך בשנת 900. לפי נוהג שגור, תארים שאותם נשאו תחילה דמויות מכובדות בישיבות בבל או ירושלים, או דמויות הקשורות אליהן, הוענקו מאוחר יותר גם לאישים ראויים בחרץ־לארץ. לפיכך התואר "נגיד הגולה", ככינויו של מנהיג הקהילה היהודית של פרובינציה גדולה, לא סתר כלל את מִשרת "ראש הגולה", אלא צמח באורח אורגני מהדרך שבה נהגו הישיבות להעניק תוארי כבוד.

יורשו של בן עטא, יעקב בן עמרם, מכונה "נגיד הגולה" במסמך משפטי שנכתב בפֶסטאט בשנת 1042/1041, אבל במכתבים – אפילו במכתבים רשמיים – הוא מכונה פשוט "נגיד". ידוע לנו שפעילויותיו היו דומות במובנים רבים לאלו של הנגידים המצרים המאוחרים יותר בשיאם. הוא הגן בעוז על צאן מרעיתו, הקפיד על שמירת החוק והמוסר בקהילה, כיהן כדיין שנודע בחוסר משוא פנים וגונן על החלשים. תלמידי חכמים סעדו על שולחנו, והוא כיבדם בגלימות משי רקומות (הרַקמה כללה, כנראה, את שם הנגיד, כמו גלימות הכבוד שהעניקו שליטים מוסלמים. או ראשי גולה יהודים בבבל בתקופה הטרום־אסלמית). הוא עצמו טיפל בתביעות משפטיות שהתנהלו בין הבולטים באנשי הקהילה, וניסה לפשר ביניהם בשעה שבתי הדין הרבניים עסקו בסוגיות המשפטיות המובהקות של התיקים. אף על פי כן הוא, ודמויות שונות אחרות שנשאו בתואר נגיד במקורות טרום־מַמלוכיים, חלקו את ההנהגה הקהילתית עם הדמויות האחרות, שנידונו קודם.

מלומדים מוסלמים מהמאות ה־14 וה־15 תיארו את מִשרת הראיס (או

רַיִיס, כפי שהמונח נכתב בתעודות הגניזה) כמקבילה לזו של הפטריארך הנוצרי. הוא נבחר מתוך הרוב הרבני, אך אמור היה לייצג גם את קבוצות המיעוט – הקראית והשומרונית. תפקידו היה לאחד את היהודים וללכדם, מתוקף סמכותו המשפטית כדיין, בהתאם להלכותיהם ולמנהגיהם. במיוחד היה עליו להשגיח על ההליכים המתאימים בנושאי נישואין וגירושין ואף בענייני חרם ונידוי. הוא היה אחראי לשמירת החוק והסדר בקהילה, וגם לקיום ההגבלות שהטילה המדינה האיסלמית על נתיניה הלא־מוסלמים. דגש מיוחד מושם בענידתם של האותות המַפלים ובאיסור להקים בתי תפילה חדשים. הראיס היה חייב להיות ירא שמים ולמדן וישר דרך; ציפו ממנו שיוכל לבאר את כתבי הקודש, והוא היה רשאי לעשות זאת בכל בית כנסת שחפץ. לאחר שקיבל את הסכמת הקהילה כמועמד מקובל, הוא מונה על ידי הממשל.

כמעט כל ההיסטוריונים המודרניים שדנו במשרה זו מניחים, כמדומה, שהמדינות המוסלמיות יצרו אותה כדי שהקהילות היהודיות שישבו בשטחיהן לא יהיו תלויות ברשויות יהודיות שמחוץ לתחומי שיפוטן. לפי תיאוריה זו, הפאטמים השיעים לא רצו שנתיניהם היהודים יצהירו על נאמנותם בפני ראש הגולה בבגדד הסונית; כאשר תוניסיה התנתקה מהפאטמים, מונה בה מייד נגיד נפרד. הנחות כאלו עולות בקנה אחד עם המושג המודרני של מדינת הלאום, אבל הן מתעלמות מהכבוד שחלקו בימי־הביניים לקהילות על־טריטוריאליות המבוססות על הדת. היו חוקרים שחיפשו מקור מוסלמי התומך בהנחות אלו, אך לשווא; העוברות המשתקפות בתעודות הגניזה מצביעות על ההפך. קשרי שיתוף הדוקים התקיימו בין היהודים שחיו בגבולות האימפריה הפאטמית לישיבות של בגדד. יתרה מזו: ככל שיש בידינו תעודות על מינוי ראשי הקהילה במצרים, אנו נוכחים כי ראש הגולה, שמקום מושבו היה בעיראק, הוא שמינה אותם והעניק להם תוארי כבוד, ועוד יותר מכך עשו כן הישיבות שם. את שורשיה של משרת הנגיד, כמו את אלה של משרת הפטריארכים הנוצריים, שהמחברים המוסלמים משווים ביניהן, יש לחפש בהתפתחויות שהתחוללו בתוך הקהילה. אכן, לרשויות המוסלמיות היה עניין להכיר בחבר בולט של קהילה מוגנת כבנציגה בכל מקום. אפילו

בערים קטנות; אבל הדבר נבע משיקולים של יעילות מינהלית, ללא קשר לתלות או לאי־תלות בבגדד. אישוש לכך נמצא בתעודות המעידות על כך שיהודים תחת השלטון הפאטמי שמרו אמונים לסמכויות הדתיות היהודיות שבעיראק העבאסית ושבירושלים.

בעניין מינויו של ראיס, יהיה זה בניגוד לרוח התקופה לצפות לקיומן של בחירות רשמיות שבעקבותיהן יבוא מינוי מיידי על ידי הממשל. המינויים היו הרבה פחות רשמיים – אך הרבה יותר מורכבים. הראיס צריך היה להבטיח לעצמו תמיכה משלושה מקורות שונים: מצד הקהילות היהודיות המקומיות והארציות, שיסכימו לקבלו כמנהיגן; מצד הסמכויות היהודיות העולמיות, שיכירו בו ויעניקו לו שם חדש ואי־אלו תוארי כבוד נוספים; ולבסוף, מצד הממשל, שאמור היה לאשר רשמית את מעמדו. הסדר שבו הושגו שלוש תמיכות אלה היה תלוי לחלוטין בנסיבות. המינוי היה בדרך כלל לכל החיים, אולם משרת הראיס היתה פוליטית בחלקה ולפיכך חשופה לתהפוכות הפוליטיקה – הן ברמת המדינה והן ברמת הקהילה היהודית.

הראיס שימש כסמכות השיפוטית העלינה של הקהילה. הוא שמינה את הדיינים הראשיים, בעוד שהמינויים של שאר פרנסי הקהילה נעשו על ידי האחרונים בהסכמתו, ובמקרים מסוימים על ידו במישרין. כפי שמעידות תעודות רלוונטיות רבות מהגניזה, עיקר מעייניהם של הנגידים היו נתונים, מן הסתם, למינוי בעלי תפקידים בקהילה מחוץ לבירה ולהשגחה עליהם, שכן חלק נכבד של האוכלוסייה היהודית התגורר עדיין בערים קטנות או בכפרים. המחוזות המינהליים נקבעו על פי הנוהג אך לא הוגדרו בנוקשות. על כן, כל מינוי חדש חבע את התוויית גבולות המחוז של המתמנה לתפקיד. נראה כי הסגות גבול מצד מנהיגים קהילתיים שאפתניים, "מקדמים", היו נפוצות; יתר על כן: יותר מבעל תפקיד אחד כיהן בדרך כלל באותו מקום, וגם במובן זה נדרש הנגיד להקדיש מתשומת ליבו להגדרה מדויקת של חובותיו וזכויותיו של כל אחד ואחד מהם. באותו אופן צריך היה להסדיר את היחסים בין הדיינים האחראים למחוז לבין המנהיגים המקומיים. לעיתים קרובות אנו קוראים על פקידים הנוטשים את משרותיהם בשל שכר לא־הולם או בגין פיגור

בתשלומים; אחרים עזבו בעקבות סכסוך עם הקהילה. דומה כי היתה זו מדיניותם של הנגידים לשכנע את הקהלים לקבל חזרה את מנהיגיהם הקודמים. אנו קוראים על ביקורים של בכיר הנכבדים היהודים בקהילות מחוץ לבירה, ואפילו על כך שעשה את ראש השנה ויום כיפור באחת הקהילות הללו והנהיג את הקהל בחלק מזמן התפילה. הקהילה ראתה בכך, כנראה, מחווה של כבוד רב.

אף כי הראיס היה שופט עליון, בדרך כלל הוא לא ישב על כס המשפט בכבודו ובעצמו. כל מי שלא היה מרוצה מן הדין שנגזר עליו בבית הדין המקומי, יכול היה לעתור לראיס (לעיתים קרובות באמצעות אישיות רמת־מעלה), וזה היה מורה לבית הדין, לקהילה המקומית או לשניהם כיצד לטפל בתלונה. סוג זה של הליך משפטי חדר לכל המרקם של חיי הקהילה כפי שהם משתקפים במסמכי הגניזה. אותה צורה של ארגון משפטי רווחה בעולם המוסלמי. צד שחש כי נגרם לו עוול נהג לפנות לח׳ליפה (או לשליט מקומי הפועל בצו הח׳ליפה) כדי שזה יפסוק לטובתו, ואז היה הקאדי – היינו: השופט – מטפל בָּעניין ברוח פסיקתו של הח׳ליפה. קשה לומר אם מעמדו של הנגיד במערכת המשפטית היה פועל יוצא של השפעה מוסלמית, או שהוא פשוט אימץ את תפקידו של הגאון שאותו החליף בהנהגת הקהילה היהודית. מאז התקופה הטרום־נוצרית תיפקד אב בית הדין של הישיבה כמשנה לראש הישיבה, והגאון, כפי שאנו למדים מהגניזה, נהג לפי אותו הליך של מתן הנחיות לבית הדין או לבתי הדין בתחום שיפוטו, כפי שעשה מאוחר יותר הנגיד לדיינים שהוא עצמו מינה. סביר בהחלט שהן ההליך היהודי והן זה המוסלמי התפתחו בהשראת תקדימים רומיים.

כוח האכיפה של הנגיד נבע ממידת ההשפעה האישית שלו במדינה המוסלמית. הן הקהילה בכללה והן חבריה כפרטים נדרשו להתערבותו למענם כל אימת שנקלעו להתנגשות עם הרשויות. הוא נחשב למושיעו של עַם שפוחו מועט. הוא יכול היה, כמובן, להעניש עבריינים מַמְרים באמצעות הטלת חרם זמני או נידוי מלא; אבל כל עוד רחש לו הממשל כבוד רב, לא נעור הצורך לנקוט צעד משמעתי קיצוני זה. הַהֵיבה שלו – היינו: הכבוד שרחשו לו – היה מכשיר שלטונו היעיל ביותר. רק במאות

מאוחרות יותר, כאשר מעמדם של המיעוטים המוגנים ועימו מעמד מנהיגיהם הידרדר ללא תקנה, נעשה שימוש באיום בנידוי או בעונש החרם אפילו לגבי הפרות חוק קלות־ערך.

לרשות ראש היהודים לא עמדו משטרה או בתי כלא. כל אימת שאנחנו קוראים על רַקאצין, או שוטרים שנשלחו על ידי הנגיד, מצביע ההקשר על כך שהיו אלה אנשי משטרת הממשל (שבשוותיה היו גם כמה יהודים). בדרך כלל הנגיד הוא שהורה או התיר למסור יהודים לידי השלטונות. בהתחשב במעמדם המשפטי של היהודים כמיעוט מוגן, היה זה כמעט מעשה של הסגרה. תפקידו של הנגיד כמשכין שלום לא הוגבל לענייניים בעלי אופי משפטי גרידא; הוא עסק במיגוון רחב של מחלוקות, שאותן ניסה ליישב באמצעות גישור, באמצעות הנדאות לפקידיו, ובמידת הצורך באמצעות התערבות אצל השלטונות המוסלמיים.

עניינים הקשורים לדוגמה ולפולחן דתיים כמעט אינם מוזכרים בחליפת המכתבים של־הנגידים. אין ספק כי התשובות של הרמב״ם ושל בנו רבנו אברהם רצופות עניינים דתיים, אך הפניות אליהם היו לעיתים קרובות בתוקף מעמדם כגדולים בתורה, ולאו דווקא כראשי היהודים. בכל אופן, שום ראיס לא החזיק בסמכות מוחלטת לגבי פירוש ההלכה והחלתה. לאחר שנזף באנשים הנוגעים בדבר על טיפולם הכושל בחיק מסרים, כתב ר׳ אברהם בן הרמב״ם בתשובה: ״ברם, אם מישהו, ויהא זה הצעיר שבתלמידים, יוכיח כי פסיקתי שגויה, אקבל את הפסיקה הנכונה״. פירוש ההלכה היה עניין של ידע והנמקה משפטית, ולא של סמכות רשמית כלשהי.

התשובה שהוזכרה לעיל דנה בתיק שעסק בדיני משפחה. ענייני נישואין וגירושין, כמו גם תשלומי מזונות, צוואות ואפוטרופסות היו נחלתו המיוחדת של הנגיד, כפי שמצוין גם בספרי ההדרכה המינהליים המוסלמיים. אדם זר, או כל אדם אחר בעל מעמד משפחתי לא־ברור, לא יכול היה לשאת אשה ללא היתר שהונפק באישורו של הנגיד. למרות שלפי ההלכה לא חייבו נישואין או גירושין של יהודים את נוכחותה של סמכות דתית, שוב ושוב מודגש בתעודות הגניזה שרק פקידים שמונו על ידי הנגיד לתכלית זו רשאים היו לבצע את הפעולות הללו. כמגן

החלשים, לעיתים קרובות אנו מוצאים את הנגיד מטפל בעצמו בסכסוכים משפחתיים. החומר שנשתמר מצביע על כך שזה היה, כנראה, העיסוק שלו הקדיש הנגיד את מרבית זמנו. הוא היה שופט אלמנות ואב ליתומים, תקוות העניים ומגן הנדכאים. בצד נושאים חמורים כגון הזנחת נשים וילדים או הפקרתם, פדיון שבויים או חינוך יתומים, הוגשו לו בקשות קלות־ערך רבות: אשה ענייה מעוניינת בצעיף חדש לחגים ומבקשת את הנגיד למנות אדם שיערוך מגבית לצורך זה. ״למי עלי לפנות אם לא אליך?״ היא כותבת, כמו לא היתה בטוחה האם מותר לה להטריד את הנגיד בזוטות כעין אלו. ראוי אולי לזכור כי שליטים מוסלמים יראי שמים הפגינו אותה התחשבות חסות לאות בבקשות קטנות שהופנו אליהם.

עתירות רבות שהוגשו לראיס הכילו תלונות על דיכוי והשפלות מצד פקידי הממשל או על עוולות אחרות שתיקונן דרש את התערבות הממשל. בכך אנו מגיעים לתחום נוסף של פעילויות הראיס (שבאורת טיפוסי מתעלמים ממנו התיאורים המוסלמיים): תפקידו כמגינם של בני עדתו. בין בכורך גדול כאלכסנדריה ובין בעיר קטנה בדֶלתה, הכול ציפו מהנגיד שיפעל נגד פקידים חמסניים – אם באמצעות התערבות אצל הממשל המרכזי ואם באמצעות בירור הדברים עם הרשויות המקומיות בזמן ביקורו במקום. כאשר יהודי נרצח וחפציו נלקחו, לא הופקד העניין בידי המשטרה, אלא הראיס הוא שהתבקש לדאוג להחזרת המטלטלים האבודים. כאשר שודדי־ים מטריפולי שבלבנון לקחו בשבי אישים חשובים, הראיס הוא שפנה למפקד הצי האימפריאלי כדי לפדות את השבויים. מקורות מוסלמיים מדגישים שהיתה זו חובתו של הראיס גם להגן על המוסלמים מפני היהודים – לדאוג לאכיפת החוקים המַפלים שנחקקו נגד לא־מוסלמים, כגון ענידת אותות מייחדים על הבגדים. עניין זה משקף אף הוא תקופה מאוחרת יותר, מגבילה יותר מבחינה דתית. אנו קוראים בכרוניקות מוסלמיות, שהפטריארך הקופטי וראש היהודים התחייבו חגיגית להרחיק לכת עד כדי נידוי כל חבר בקהילותיהם השונות שלא ייציית לחוקים המפלים. אולם בתעודות מהתקופה הקלאסית של הגניזה איננו מוצאים כל זכר לצעדים כאלה שנקט הראיס. לכל היותר הוא מזהיר מפני כל צעד שעלול להוביל לתיכוך עם בני דתות אחרות.

לעיתים קרובות נאמר שהראיס היה אחראי לגביית הג׳אליה, מס הגולגולת שהוטל על לא־מוסלמים, דבר שאין לו אחיזה בחומרי הגניזה המרובים הקשורים לנושא. את מס הגולגולת גבו בדרך כלל פקידי הממשל, במישרין או באמצעות חוכרי מיסים. במובנים מסוימים הציב מס הגולגולת בעיה קשה בפני הראיס. התקנה הישנה של החוק המוסלמי, שפטרה את ילידי המקום מתשלום המס, חדלה להתקיים בתקופת הגניזה; אלה שלא היו מסוגלים לעמוד בתשלום נכלאו (ובהתחשב בתנאים ששׂררו בבתי הכלא, היה זה לעיתים קרובות בגדר גזר דין מוות) או סבלו מהתאנויות אחרות. היה זה מחובתה של הקהילה, ומעל לכול מחובתו של הראיס, להגן על העניים מפני הידרדרות למצב ביש זה. כמו כן דומה כי נועצו בראיס, כמו בכל מנהיג קהילתי, באשר ליכולתו הכספית של אדם זה או אחר. לבסוף, במקרה של קהילה מרוששת, היה הראיס אחראי לפעמים לארגון תשלום המיסים של חבריה לאחר שהגיע להסכמה עם אלה שמסוגלים היו לשאת בעול המיסוי. לעיתים התעורר הצורך לנגוס במשאבים ציבוריים אחרים. כך, לדוגמה, במאה ה־14, כאשר נהפכה פֶּסטאט למקום שומם, פסק הנגיד בשלב מסוים כי המס ישולם זמנית בכספים שהופרשו לרווחתם של יתומים ואלמנות. לעיתים לא היתה ברירה אלא לאלץ את הקהילות לנצל עד תום את משאביהן הדלים. מכתב נוסף מאותו נגיד לקהילה המרוששת הזאת מזהיר: "אף אחד ממינהל זה לא יגיע אליכם הפעם. גביית המס תתבצע בידי מנהל הכספים, המֻקַדָּם [שסייע בדרך כלל בקביעת השומה] ואנשי הכספים של הממשל. לכן התכוננו לשלם את המס ואת הקנסות [על הפיגורים]".

בתשובה לשאלה אֵילו רווחים תומריים הפיק הראיס ממִשׂרתו, הרי שכמו ברוב הנושאים האחרים, אַל לנו לצפות למצוא הסדרים קבועים ורשמיים כלשהם. הכול היה תלוי במעמדו האישי של מנהיג הקהילה. אם הראיס היה רופא או איש חצר, ומרביתם אכן היו כאלה, הוא קיבל קִצבה מפטרונו הגדול וכנראה תשלומים נוספים מחוליו האחרים. ככל אדם אמיד הוא החזיק באדמות שמהן היתה לו הכנסה נוספת. כמה תעודות המצביעות על כך השתמרו, ובאחת מהן נטען שנגיד אחד החזיק ברשותו מחסני תבואה גדולים באחד הכפרים בימים של רעב. כשם שנהוג היה

לשלוח מתנות לתלמידי חכמים, נהוג היה לכבד כך את הנגיד, וגם את הפטריארך הנוצרי. כאשר מנהיג הקהילה היה גם ראש ישיבה או ראש בית מדרש (כמו במקרה של הגאון מצליח והרמב״ם) הוענקו לו ולתלמידיו תרומות נכבדות. יהודי תוניסיה ערכו מגבית במצרים עבור הנגיד שלהם (שיצא לגלות). היה זה, ככל הנראה, צעד חריג שנועד לעזור לאיש שנקלע למצוקה, שכן אותו נגיד נודע בעושרו ובנדיבותו המופלגת.

ככלל, הראיס לא גבה מהקהילה מיסים לעצמו. ראש הגולה בבגדד קיבל הכנסות מהקהילה, כגון עמלות על שחיטת בהמות, על כתובות ועל גיטין (כפי שמדווח כותב ערבי בן המאה התשיעית), אבל שום דבר מעין זה איננו ידוע עד כה על הראיס המצרי. התעקשותו של הרמב״ם על עקרון היסוד, שלפיו מִשׂרה ציבורית צריכה להיות משרת כבוד, לא היתה תיאורטית בלבד: העובדה שהוא עצמו נשא בנטל זה ידועה ממכתביו. אלא שהוא שימש כראש היהודים במשך תקופות קצרות יחסית. בנו אברהם, שכיהן במשרה זו רוב חייו, הוכרע על ידי עול המִשׂרה: המשימה המשולשת – נגיד, רופא החצר (תפקיד שכָּלל ביקורים סדירים בבית החולים הממשלתי) ומתקן תקנות דתיות (שהֻרבה בכתיבתן) – הסתברה כמכבידה מדי. הוא מת בגיל צעיר יחסית, 51, בטרם הספיק להשלים את עבודתו החשובה והנחרצה כל כך על רפורמה בהלכה (שהיתה גם יצירת חייו). תולדות הנגידים בתקופה המַמלוּכית, צאצאיו של ר׳ אברהם בן הרמב״ם ואחרים, חורגות מתחומו של ספר זה. חומרי הגניזה על נגידים אלה טרם נתקרו עד תום.

פרק שני

הקהילה המקומית

שם ואופי כללי

עמוד התווך של הדת היהודית והעם היהודי היה הקהילה המקומית, שהתרכזה סביב בית כנסת אחד או שניים. היא נקראה "הקהל הקדוש", גירסה בתר־מקראית של הפסוק "מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ" (שמות יט 6). הגדרה זו כבר היתה בשימוש בתקופה הטרום־איסלמית והמשיכה להתקיים במשך כל תקופת הגניזה – למן הפפירוסים העבריים המועטים שנשתמרו ועד לתעודות הגניזה המאוחרות ביותר שנכתבו בערבית. במובן זה לא היה כל הבדל בין קהילות בערים חשובות כגון ירושלים, פֶסטאט או אלכסנדריה לבין הערים הקטנות יותר בארץ ישראל, במצרים או באסיה הקטנה. מעת לעת נעשה שימוש בכינויים נמלצים דוגמת "עדת האל". לעיתים קרובות פשוט נתכנה הקהל "ישראל", שכן היחידה המקומית ייצגה את גוף הקהילה כולו.

היתה תחושה שאחרי האל, כפי שנתגלה בתורתו, העם הוא המחזיק בסמכות העליונה. אנשים בעלי מעמד רם ראו את עצמם כמי שמונו

לתפקידם בידי האל והקהילה בכללה. לכן, להלכה, הקהילה בכללה, ולא רק מנהיגיה, נשאה באחריות לרווחתה. אדם שחש כי נעשה לו עוול יכול היה לפנות, ואף פנה, לישראל – היינו: לקהל המקומי – כאשר זה התכנס לתפילה. היה זה נוהג בעל משמעות עמוקה הן מבחינת ההליך המשפטי והן מבחינת החיים בבית הכנסת. קהילות מקומיות שימשו כשופטות – או, ליתר דיוק, כחבר־מושבעים – במיוחד כשהיו קטנות וללא מנהיג רוחני רם־מעלה.

בראשי כתובות נכתבו דרך קבע איחולים לקהל בצד האיחולים לזוג הצעיר (אבל, מוזר ככל שזה עשוי להישמע, לא למשפחותיהם). לעיתים קרובות אנו מוצאים מכתבים הממוענים בראש וראשונה לקהילה, בעוד שהמנהיגים הארציים מוזכרים במקום השני או רק בפתית. הנוהג נשמר אפילו כאשר בקהילה האמורה היו סמכות רבנית בעלת שם ונגיד. מכתבים כאלה נכתבו בהקפדה יתרה, הן מבחינת כתב היד והן מבחינת הסגנון, ונפתחו בהקדמה ארוכה שהפליגה בשבחי יראת השמים, היושר, הצדקה והלמדנות של הקהילה. ככלל, הקבוצות השונות שמהן הורכב הקהל הוזכרו בנפרד.

כאשר בעל סמכות עולמי או ארצי הִנחה את נציגיו לגבי נושאים ספציפיים כגון סיוע לאדם נצרך, תיק משפטי או מינוי, הוא נהג למסור את איחוליו לקהילה, תוך שהוא מפרט לעיתים קרובות את הקבוצות והמעמדות השונים שהרכיבו אותה. כולם, לרבות נשים וילדים, נחשבו שייכים לקהל. בהתאם למושגי הצניעות הרווחים הוזכרו הנשים במפורש רק לעיתים נדירות, אך נכללו במסגרת מונחים כלליים דוגמת "שאר העם". אולם כמה מכתבים מהללים נשים (ונערות) על מסירותן לענייני ציבור יחד עם – או לפני – השבחים המורעפים על הגברים שבקהילה בנושא זה.

הבדלים מקומיים ושיקולי סגנון אחראים לשוני בתיאורי היחידות שהרכיבו קהל זה או אחר ובסדר הופעתן של יחידות אלו. הרשימה שלהלן מציגה חתך רוחב שנגזר מהחומר שנשתמר:

1. דיינים ותלמידי חכמים בכלל;
2. זקני העדה, שמשמעם בדרך כלל "קרואי העדה הנודעים", היינו: מנהיגי הקהילה המוכרים;
3. נכבדים אחרים, על פי רוב אנשים בעלי תואר כבוד אחד או יותר;
4. חזנים;
5. פרנסים – בעלי תפקידים מתנדבים או שכירים המופקדים על שירותי הרווחה הציבוריים;
6. ראשי המשפחות (הזוכים בדרך כלל לשבחים על תרומותיהם הנדיבות);
7. מורים וסופרים;
8. בחורים ("בתפארתם");
9. שאר הקהילה, קְטינים ו"בגירים" (כלומר: ילדים ונשים). לעיתים התזכרו בנפרד קבוצות מקצועיות חשובות כגון פקידי ממשל, רופאים, נציגי סוחרים או הסוחרים בכלל.

בניגוד לחוק הרומי, ההלכה היהודית (והמוסלמית) לא הכירה בגופים ציבוריים כבישויות משפטיות. אפילו החברות הרשמית בקהל היתה זרה לתקופה. לכן, במובן הצר של הדברים, תקנה או החלטה חלו רק על אנשים שחתמו עליהן או נכחו בעת פרסומן הטקסי (בעשותם מחווה סמלית של "קניין", שגם העניקה תוקף לעסקאות פרטיות). זו לפחות היתה דעתם המשפטית של הרמב"ם ובית הדין שלו, חוות דעת שנשתמרה בגניזה יחד עם התקנה שאליה היא מתייחסת. כתוצאה מכך הוצאו לעיתים קרובות התעודות לא בשם הקהילה כשלעצמה, אלא על ידי האנשים שחתמו עליהן כעדים להסכמה פה־אחד של הקהל כולו, או לכך שרק האנשים ששמותיהם פורטו הסכימו לתוכניהן.

לפי ממדיהן ותפקידן אפשר לחלק את הקהילות המקומיות לשלושה סוגים מובהקים. במקום הראשון היו בני סמכא משפטיים ודתיים ממדרגה עליונה, שישבו בבירות האימפריה ובבירות הפרובינציות. רק במרכזים

עירוניים גדולים אלה אפשר היה לרכוש השכלה מקיפה. כל ההחלטות **החקבלו** שם. למעשה, עיר הבירה היתה המדינה – במצרים בכל אופן. **בארץ** ישראל חָלקה רמלה – המרכז המינהלי – כמה מזכויות־היתר שלה **עם** ירושלים, עיר הקודש. בתוניסיה התקיימה חלוקה דומה בין עיר הנמל **אל־מַהְדיה** לקַיְרַואן, שתפסה את מקומה אחרי הפשיטה של שנת 1057. במקום השני היו הקהילות שבערי חוף גדולות כגון אלכסנדריה, **דַמְיאט**, אשקלון או צור, או בערי מחוז בפנים הארץ דוגמת אל־מַחַלַּה או **מְנְיַת זִפְתא** בדלתת הנילוס, או קוץ במצרים העילית. מרכזים אלה היו **קשורים** בחלקם לקהילות מהסוג השלישי, שנמצאו במקומות קטנים **יותר**, וככלל לא היו מסוגלות להחזיק צוות מלא של בעלי תפקידים **דתיים** וקהילתיים, ולפיכך נאלצו להסתמך על העיר הגדולה יותר **שנמצאה** בקירבת מקום. גבולותיהן הגיאוגרפיים וסמכותן המינהלית של **הרשויות** המחוזיות השונות לא היו בשום אופן קבועים, וצריך היה **לחַלקם** מחדש ולהתאימם לאישים האחראים ולגחמות של דעת הקהל.

קהל מול קהילה

אנו רגילים לחשוב על קהל כעל קבוצה המרוכזת סביב בית הכנסת; את **ה"קהילה"** אנו מבינים, בדרך כלל, כַּגוף הגדול יותר של אנשים החיים **בעיר** או במחוז מסוימים. עמימות זו היא בלתי נמנעת, מאחר שהמונח **העברי קהל** והמונח הערבי גַ'מאעה המשמשים במקורותינו משמרים את **שתי** המשמעויות כאחת. אף על פי כן היה הבדל ממשי בין הקהל לבין **קהילה**, הגדולה יותר. ברוב הערים הגדולות יותר היו שני בתי כנסת – **ואחד** ארץ־ישראלי והאחר בבלי. במקורם הורכבו קהלים אלה בראש **וראשונה** מאנשים שהגיעו מארצות האימפריה הביזנטית לשעבר, מצד **אחד**, ומאלה שהגיעו מתחום התיליפות המזרחית, מצד אחר. בימי־ **הביניים** התיכוניים ההשתייכות לאחד משני הקהלים הפכה ברובה לעניין **של** טעם והחלטה אישיים. כתוצאה מכך נאלצו שני בתי הכנסת להתחרות **על** חברים חדשים. הגניזה מגלה לנו כיצד נעשה הדבר. הבבלים, על

נסיונם עתיק היומין בגיוס כספים למרכזי לימוד התורה המפורסמים שלהם, דאגו לכך שהגאונים בבגדד ירעיפו תוארי כבוד וראותניים על זרים רבים שנהרו לבירה המצרית. הארץ־ישראלים החרו החזיקו אחריהם, אף כי בהסתייגות. גאוותם היתה על כתבי היד (המַצָּחִפִים) יקרי־הערך של התנ"ך המצויים ברשותם (שחלקם שמורים עדיין בספריות בעולם כולו) וכמו כן על ספרי התורה המפוארים ומרבדי הישיבה הנאים שלהם. פרט לכך היה סדר־התפילה שלהם מושך יותר את הלב: הקריאות שלהם בתורה היו הרבה יותר קצרות מאלו של הבבלים ונערים זימרו אותן, ולכן הורים שחפצו בכך שילדיהם יקחו חלק פעיל בטקס העדיפו בוודאי את הקהל של הארץ־ישראלים. מנגד ניסו הבבלים לשוות הדר לטקס שלהם באמצעות הפקדת הקריאה בתורה בידי חזנים מעולים.

עד סוף המאה ה־12 התקבל המנהג הבבלי (של הגולה) בכל מקום כמעט. לאחר שהרמב"ם השתקע במצרים הוא ניסה, בשם האחדות, לבטל לחלוטין את מאפייניו המיוחדים של סדר־התפילה הארץ־ישראלי, אך הדבר לא עלה בידיו. להפך: בימי בנו ויורשו אברהם אושרו מחדש המנהגים הייחודיים של בית הכנסת הארץ־ישראלי של פֶּסטאט בהסכם רשמי.

אך טבעי שתחרות כזו הובילה לעיתים לחיכוך בין מנהיגי הקהלים ואפילו בין החברים בקהלים. אבל לפי תעודותינו נראה, כי שני הקהלים השתייכו לקהילה מקומית אחת במשך כל התקופה הקלאסית של הגניזה. כך, לדוגמה, נוהלה הקופה הציבורית במשותף. ככלל, תרומות הוענקו וקנסות נקבעו או הוטלו לטובת שני בתי הכנסת שווה בשווה. חפצים כגון ספרים, ספרי תורה, מנורות, מרבדים ואריגים יקרים נתרמו לכל בית כנסת בנפרד, אבל התרומות הגדולות בהרבה, שנועדו לשירותים חברתיים (כולל משכורותיהם של פקידי הקהילה), הופקדו בקרן משותפת לתועלת הקהילה המקומית בכללה. דיווחים רבים מראים שהוצאות שוטפות בוצעו עבור שני בתי הכנסת גם יחד, ולעיתים קרובות על ידי אותו פקיד עצמו. רכוש שהוקדש למטרות צדקה תואר כחלק מן הקודש – בערבית אַחְבַאס אל־יַהוּד, כלומר – הקדשים יהודיים. אפילו כשדובר במבנים של בתי כנסת מסוימים, כמו שיפוצים שנערכו לאחר הריסת בתי

הכנסת בתקופת האֶמאם אל־חאכֶם, נעשתה פנייה משותפת, והכספים שנאספו חולקו שווה בשווה.

שיתוף הפעולה לא היה מוגבל אך ורק לקהילה הרבנית. באחד המכתבים מוזכרים תענית ציבור ופנייה משותפת, שבמהלכם נקראו ורבניים והקראים להתכנס בבית תפילה אחד, וכן נשתמרו דיווחים על איסופי כספים משותפים. התואר "פאר שתי הפאות" הוענק לנכבד, שכמו רבים אחרים תרם בנדיבותו הן לקראים והן לרבניים.

יתרה מזו: אף כי לקהלים הארץ־ישראלי והבבלי היו אבות בית דין ובתי דין משלהם, בעניינים חשובים ישבו שני אבות בית הדין ועוזריהם על אותו כס משפט. מינויי דיינים זוטרים מחוץ לבירה נעשו דרך קבע על ידי השניים במשותף. בתביעות רגישות במיוחד, כגון דיון בירושה גדולה, התבקש גם אב בית הדין של קהיר להשתתף ולשבת בראש חבר הדיינים, אם מעמדו בישיבה היה גבוה מזה של עמיתיו. הליכים מסודרים אלה הונהגו במלואם מתקופת הנגיד מבורך (שנת 1065 בקירוב) ואילך, אבל הנטייה לקיים סמכות שיפוטית עליונה אחת בעיר עולה בבירור מן המסמכים המוקדמים ביותר המצויים ברשותנו. אפילו השמשים, שמעצם תפקידם היו מסופחים לבניין מסוים, מילאו תפקידים שהיו קשורים לקהילה בכללה.

לבסוף, שני הקהלים נהגו להתכנס באחד מבתי הכנסת או במקום אחר כדי להאזין לדרשן אורח או בהזדמנויות מיוחדות אחרות. אנחנו קוראים על התכנסויות כאלו המתייחסות לערים שונות; מעת לעת השתתפו בהן גם קראים. בנימין מטוּדֶלה (המאה ה־13) מדווח שבפֶּסטאט נהגו שני הקהלים לערוך תפילה משותפת בחג השבועות (חג מתן תורה) ובחג שמחת תורה (המציין השלמת מחזור שנתי של קריאת התורה והתחלתו של מחזור חדש). עוד לפניו היה זה נוהג שעוגן בתקנה.

בהתחשב במצב זה, אין תמה שאנחנו מוצאים בין מכתבי הגניזה מכתבים שנשלחו בשם "הקהילה" של פֶּסטאט או של ערים אחרות או מוענו אליה, אף כי ערים אלו הכילו יותר מקהל אחד. אשה אצילה שהיתה שרויה במצוקה פשוט כתבה ל"קהל של פֶּסטאט". אותו מונח

משמש בשתי תעודות בנוגע לאלכסנדריה, שאף בה שכנו קהל ארץ־ישראלי וקהל בבלי. יש ברשותנו מכתבים שנשלחו מהקהלים המשותפים של פֶּסטאט (וכן מכתב אחד מהקהלים של קהיר), של אלכסנדריה, של רמלה ושל צור; אחרים ממוענים לקהלים המשותפים שהיו בערים אל־מַהְדִיה וקונסטַנטינופול. תקנה שהוציאו הקהלים של הרבניים בפֶּסטאט נשתמרה בגניזה.

ספק אם יש לראות בהחלפת הקהל בקהילה המקומית סימן למעבר מארגון ציבורי הייררכי לארגון דמוקרטי. שני היסודות, ההיירוקרטי* והדמוקרטי, התקיימו בישיבות של ארץ ישראל ושל בבל. ההסבר לנטייה לדמוקרטיה קהילתית טמון בנסיבות היסטוריות ספציפיות. עד תחילת המאה ה־11 קהה עוקצו של המאבק בין שתי הישיבות. המחלוקת על קביעת לוח השנה, שהיתה עזה בבית הכנסת כמו בכנסייה, גוועה. בנו של גאון ארץ־ישראלי יכול היה ללמוד עכשיו אצל גאון בגדדי. תוארי כבוד שהעניקה ישיבה בבלית פורסמו בארץ ישראל ברשות הגאון של ירושלים. הסמכויות הארץ־ישראליות ציטטו כתבים של הישיבות הבבליות באותה תדירות כמו את כתביהן־שלהן, בעוד שבוגרי הישיבות הבבליות שחיו במצרים השתוקקו לקבל הכרה מירושלים. ההבדלים בסדר־התפילה סיפקו בכל זאת הזדמנויות להתקוטטות, אך אירועים אלה מתועדים כמקרים יוצאי־דופן.

מגגד היתה המאה ה־11 רצופה מקרי חירום שתבעו פעולה מתואמת. היא נפתחה בהריסת בתי התפילה במצוות האֶמאם הפאטמי אל־חאכֶם. בעקבותיה באה שורה של פורענויות שפקדו את הארץ כולה, והמכה שספגו קבוצות המיעוט היתה, כרגיל, לא פחות קשה מזו שספגו המוסלמים. למקורות המוסלמיים יש הרבה מה לומר על מלחמת אזרחים, על רעב ועל קריסת הסדר הציבורי, שאפילו הביאה לידי ביזה של ארמונות האֶמאם. רשימות הציוד של בתי הכנסת מתקופה זו מעידות כי רעה חולה זו לא פסחה עליהם, ומצויה בידינו גם עדות ישירה ברוח זו. אירועים מחוץ למצרים תבעו אף הם מהקהילה להירתם לטובת הכלל.

* היירוקרטיה – שלטון הדת ומוסדותיה.

כתוצאה מפלישות הבדואים לתתיסיה, מפשיטות הסֶלג'וקים על סוריה וארץ ישראל, ומאוחר יותר ממעשי הטבח שביצעו הצלבנים בארץ הקודש ובמקומות אחרים, נהרו פליטים למצרים. יתר על כן: הצורך שאינו נגמר לפדות שבויי מלחמה ואנשים שנשבו בידי שודדי ים הציב אתגר גדול במשך רוב התקופה.

מִשׂרת הנגיד שזה עתה נתכוננה תרמה רבות לקידום האחדות בתוך הקהילה הכוללת. לאמיתו של דבר, החלפת הקהל בקהילה המקומית לא היתה אלא חזרה למצב שקדם לקרע בין יהודי האזורים המזרחי והמערבי של העולם האיסלמי. בתקופת התלמוד לא מדברים מקורותינו על ארגון קהילתי זולת זה של בני העיר או של אחים לדת החיים באותו מקום.

מליאת הקהילה וגופים מייצגים

בראש כל קהילה או קהל עמד פקיד שסמכות יהודית עולמית או ארצית אישרה את מינויו, והמושל המקומי או מפקד המשטרה הכירו בו. אף כי נהנה מגיבוי המדינה והבכירים שבנציגי בית הכנסת, לא היתה סמכותו מוחלטת בשום אופן. הוא נזקק להסכמתו ולאמונו של העם ולשיתוף פעולה מצִדו, ולא – היה מסתכן בהתנגדות ואפילו בפיטורין. עם מינויו הבטיחה לו הקהילה את נאמנותה, אך מעולם לא שכחה שהוא משׂרתה. כאשר שני בתי הכנסת של אלכסנדריה עמדו לבחור מנהיג רוחני, הם מצאו תחילה בקהילה באשר למועמד אפשרי (שהיה מוכר בעיר), ואחרי שזו החליטה נועדו כ־25 זקנים כדי להכריע בעניין.

דיונים של מליאת הקהילה התנהלו לא רק כדי להכריע בעניינים בעלי חשיבות עליונה; הם היו שכיחים אפילו במקרים הקשורים בחוק האזרחי שבהם היו מעורבים אנשים מעטים. הנוהג להפנות לקהילה בכללה מכתבים העוסקים במקרים כאלה לא היה עניין של נימוס גרידא. למעשה, הם הוקראו בפומבי, כפי שאנו למדים הן מבקשות ברוח זו והן מדיווחים שהדבר אכן נעשה. לעיתים, תוכניהם של מכתבים שהיו סודיים מעצם

טבעם (כגון חוות דעת של סמכות גבוהה יותר על בעל תפקיד בקהילה) נחשפו בפני המליאה, או להפך – לא הובאו לידיעתה, בניגוד לרצונה.

עלינו לזכור שאוכלוסייתה של עיר בתקופת הגניזה היתה קטנה יחסית, ושהקהילות היהודיות המקומיות היו קטנות אף יותר. השתתפותם המלאה של כל החברים בדיון על עניני ציבור לא הציבה קשיים טכניים; נהפוך הוא: היא היתה עניין שבשיגרה. מאחר שכולם השתתפו בתפילה לפחות בשבת ורבים התפללו גם בימי חול, במיוחד בימי שני וחמישי כשקראו בתורה, היה כמעט בלתי אפשרי שלא להציג בפני הקהל נושאים שנחשבו בדרך כלשהי לבעלי עניין ציבורי.

אולם דומה שההליך הפשוט של הצבעה, אף שהוא נרמז בתנ"ך ונהג למעשה בתקופת התלמוד, לא היה מוכר בתקופת הגניזה. החלטות התקבלו לאחר שנושא מסוים נידון בציבור, והצהרה נוסחה בכתב והוקראה בפני מליאת הקהל. בשלב זה קרה אחד משניים: או שהובעה במפורש הסכמה פה־אחד, או שהמסמך פשוט נוסח בשם הקהילה. לפיכך נפתחת אחת התקנות במילים הבאות: "לשון התקנה שקיבלה הקהילה של הרבניים החיים בפֻסטאט". ומזו לאי־הסכמה אפשר היה למצוא בפירוט שמות האנשים שתמכו בהחלטה.

ניהול כספי הקהילה לא הושאר בלעדית לשיקול דעתם של הנציגים ושל הפקידים שעסקו בכך. כפי שאנחנו למדים מאחת התעודות, הרו"חות הוצגו בבית הכנסת במשך ארבעה חודשים, וכולם היו לא רק רשאים אלא חייבים להעלות כל התנגדות בפני בית הדין. הליך זה מסביר מדוע דו"חות רבים של ההכנסות וההוצאות הציבוריות כתובים בכתיבה תמה ובאותיות גדולות. בכל אופן, קהל שלם לא יכול היה לנהל את עסקיה הקבועים של הקהילה, קטנה ככל שתהיה; תחת זאת הופקד ניהולם בידי מועצת זקנים. מוסד חשוב זה, המוזכר במאות מתעודות הגניזה, מופיע בפפירוס עברי מוקדם, שבו נשיא בית הכנסת, זקני בית הכנסת והקהל הקדוש מוזכרים זה בצד זה. למותר להדגיש שמוסד זה של מועצת הזקנים לא היה מוגבל לקהילות היהודיות של העולם האיסלמי. כשם שאנו מוצאים זקנים מצרים פעילים בפֻסטאט ובדַמְיַאט, ארץ־ישראלים ברמלה ובבַּנְיַאס או תוניסאים בקַיְרַואן ובאל־מַהְדִיה, אנו

מוצאים קבוצות דומות של זקנים באותה תקופה ובאותו תפקיד בקהילות שו"ם (שַפַּיר, וורְמְס ומַגֶנצא) וקלן הגרמניות.

קיימת תקנה הקובעת שמועצה בת עשרה זקנים צריכה לסייע בידי אפרים בן שמריה, ראש הקהילה בפֻסטאט, באורח הבא: א. לשבת לצדו כדיינים בבית הדין; ב. לשאת עימו בנטל של כל צורכי הקהילה; ג. לחמוך בו בהקפדה על קיום המצוות; ד. לסייע לו בשמירה על המוסר הציבורי; ה. לטפל כראוי להם באנשים המנהלים אורח חיים המנוגד לדת; ו. להתייחס למכתבים מאת ראשי ישיבה לקהילה ולענות עליהם כפי שיוסכם בקהילה.

למספר 10 נודעה משמעות מסוימת בהלכה היהודית: עשרה יהודים לפחות נדרשים למניין כדי שתפילה תיחשב לתפילה בציבור, היינו: כדי לכתן גוף ציבורי. מועצה בת עשרה זקנים, שעדויות רבות מצביעות על קיומה במקומות ובזמנים שונים, נזכרת במפורש כמומלצת באיגרת שנשתמרה רק למקוטעין שכתב אחד מאישי הציבור הידועים מבית דוד: "נבחר עשרה וקנים מתוך נכבדיכם ונחזק את ידיהם כדי שינהיגו את העם, שכן מחובתנו למַנות זקנים ודיינים". אולם איננו צריכים להניח כי מספר זה נשמר בכל המקומות ובכל הזמנים. אנו מוצאים גם מועצות של שבעה: "שבעת טובי העיר" היה תיאור קבוע של מועצת עיר או קהל בספרות התלמודית ובספרות העברית המאוחרת יותר, וייתכן שנודעה לכך השפעה מסוימת על הרכב המועצות הקטנות הללו. באחת מתשובותיו קבע הרמב"ם שהמספר אינו מחייב. מועצה של שלושה הנהיגה את שני הקהלים היהודיים של אלכסנדריה אחרי מות רבם הראשי ובטרם נבחר מחליפו. מאחר שבבית דין יהודי כיהנו שלושה דיינים, מספר זה הפך ללא ספק גם למספר המזערי של חברי מועצת הקהילה בתקופת מעבר.

מעת לעת אנו מוצאים מועצות גדולות יותר של זקנים. גאון בן המאה ה־11 מירושלים מינה 16 זקנים, או אישר את בחירתם, ונקב בשמו של כל אחד מהם. לפי איגרתו, תפקידם היה לסייע למי שניהל את עסקי הקהילה כדיינים "בכל העניינים של ישראל" ולחזק את ידיו בכל פעילויותיו למען מטרה ראויה. המכתבים שנשלחו בשם קהילות מקומיות

נושאים חתימות של זקני הקהילה, שמספרם הגיע עד ל־15 בעזה וליותר מ־20 בפָּלֶרמו. כל איש־מעלה שהיה נכון להקדיש את עצמו לטובת הכלל יכול היה להפוך לזקן – בתנאי, כמובן, שנמצאו לו התומכים הדרושים בקהל או בקהילה הגדולה יותר.

מינויים רשמיים של זקנים על ידי גאון או נגיד מוזכרים במקורותינו. מקור אחד מדבר על פעולה משותפת של המליאה והרשות המבצעת הממונה, המקומית או המחחית. אפשר להניח שלא היה כאן כלל מחייב. הדעת נותנת שהסמכות העולמית או הארצית התערבה רק כאשר סכסוך קהילתי עשה החלטה של רשויות גבוהות יותר למחויבת המציאות. ברוב המקרים, הענקת תואר כבוד של "זקן" היתה בגדר הוכחה מספקת לאישורו של הגאון.

במעמדם כנציגי הקהילה שלחו הזקנים וקיבלו מכתבים, חתמו על שטרות, מינו אנשים לתפקידים שונים ופירסמו תקנות. הם עשו זאת לבדם, ולעיתים קרובות יותר – עם המַקדָּם. הזקנים פעלו לעיתים עם הקהילה הגדולה יותר בעת קבלת החלטות; תחומי פעילותם החשובים ביותר היו השירותים החברתיים ומערכת המשפט. זקנים רבים שימשו כפַּרנסים (האחראים על השירותים החברתיים) או כעוזרי דיינים. תפילות מיוחדות לשלומם נישאו בראש השנה וביום כיפור, בדומה לתפילות לשלומן של הסמכויות היהודיות העולמיות. כאשר רשימת הזקנים שזכו לשבחים כללה שמות של אנשים שלא נהנו מתמיכת הקהילה, לא היססה האחרונה להביע את מורת רוחה.

בין הנושאים בתפקידי הכבוד שנכללו במונח העברי זָקֵן היו נכבדים, שכונו לעיתים באורח לא־רשמי בכינוי הערבי אל־שֵׁיוּח' אל־מַשְׁהוּרִין – "זקנים נודעים", או באורח מפורש יותר – זַעַמא, "מנהיגים". האחרונים היוו את השכבה העליונה של המעמד הבינוני היהודי (והמוסלמי או הנוצרי), ולהם היתה שמורה זכות המלה האחרונה בבחירת פקידי הקהילה ובהחלטות אחרות שנגעו לקהילה. אולם לא כל מי שנמנה עם מעמד זה שימש כ"זקן", ונראה שהזקנים הרשמיים לא תמיד היו עשירים או בעלי השפעה. נכבדים אלה פעלו תדיר כנציגים בפועל של הקהילה כלפי הממשל המרכזי או המקומי, בנצלם את השפעתם לשם תיקון

עוולות או להשגת יתרונות מיוחדים. רבים ממסמכי הגניזה ממחישים מצב זה (שלא היה מוגבל לָעולם המוסלמי ולימי־הביניים, כפי שסבורים היסטוריונים מסוימים).

קבוצות גיל, מעמדות חברתיים וסיעות

למלה זָקֵן – קשיש או מנהיג – היתה משמעות שלישית וכללית למדי הן בערבית והן בעברית: אדם מכובד. על כן נהגו לדבר על "חַסַן הזקן" או על "אדון יָפֶת הבחור" (כינוי זה הוא משחק מלים: יפת נחשב למקבילה העבריה של חסן בערבית, ופירוש שניהם – יפה־תואר); או שאדם אופיין כ"הזקן, הבחור" (אל־שיח', הבחור). באופן דומה, המונח בחורים (צְבָּיאן בערבית) התייחס הן לקבוצת גיל והן למעמד חברתי, אף כי שימש לעיתים קרובות יותר בהוראה הראשונה. צריך לנהוג זהירות בייחוס גבולות גיליים לקבוצות מסוימות. סוחר שנסע לסיציליה ולהודו או פועל בתעשיית המשי שנישא פעמיים יכולים היו להשתייך עדיין למעמד ה"בחורים"; אחד המכתבים מדבר אפילו על צְבָּיאן מחַלֵּב, "צעירים חזקים".

בחורים אלה היו פעילים בחיי הקהילה. הדעות באחד מקהלי פֶּסטאט היו חלוקות באשר לחזן אורח מרמלה שהוזמן על ידי זקני העיר; הבחורים תמכו בו ורבים בקהילה הצטרפו אליהם, ומחבר הדו"ח מגנה עוברה זו מפני שלדעתו הדור הצעיר מושחת מאוד, ככתוב: "יִרְהֲבוּ הַנַּעַר בַּזָּקֵן" (ישעיה ג 5). מכתב ששלחו זקני רמלה מלין על התנגדות מצד "בחורים בורים וכסילים מן קצות העם". לפי דו"ח מפֶּסטאט הודחו "שַׁבּאן ישראל", בני הנוער היהודים, על ידי דרשן אורח שפירש את כתבי הקודש פרשנות אליגורית מיסטית, "שאין להאזין לה, קל וחומר להאמין לה".

בכמה ממכתבי הגניזה ברור כי הקבוצה המתקוממת נגד הזקנים מהווה מעמד חברתי. דיין מאלכסנדריה מדווח בשנת 1180 לערך, כי נכבד האשים אותו בפני הרשויות המוסלמיות בכך שאירגן את צַבעי

הברים, שולי הצדפות ואספסוף אחר, בכך שמינה אותם לעוזריו (אַנצאר) ובכך שהעדיף אותם על פני הזקנים. נגד האשמות אלו טען הכותב כי תמיד ניסה לשתף פעולה עם המכובדים או עם "הגדולים", כפי שהוא מכנה אותם בעברית. הוא מבחין בין "הזקנים", מצד אחד, לבין הציבור – הקהילה (גַ'מאעה) או פשוט "היהודים", מהצד האחר. הכוונה כאן היא לפשוטי העם, בניגוד ל"גדולים", הטובים מהם.

מאבקים בין קבוצות גיל ומעמדות חברתיים בולטים בתעודות הגניזה פחות ממאבקים בין הסיעות השונות בתוך המעמדות החברתיים הגבוהים יותר. הרשות המבצעת הממונה נזקקה לאישור הקהילה ולשיתוף פעולה מצידה; מטעם זה חתר המַקדֵם להבטיח לעצמו תמיכה בקרב אלה הקשורים אליו בקשרי משפחה ובקשרים אחרים. באופן טבעי, הדבר עורר דאגה בקרב אלה שלא השתייכו לקבוצה המועדפת. אפילו בעיר קטנה נמצא לא אחת בר אוריין שהיה שווה בלמדנותו ובסמכותו הדתית למנהיג הקהילה הממותה או אף עלה עליו. אם אדם זה היה מחונן בשאפתנות ובעוז־הרוח הנתונים, עד מהרה עשויה היתה להתלכד סביבו סיעה שדרשה את מינויו ולעוור בכך מריבה בקהילה.

חילוקי דעות מקומיים היו שזורים לעיתים קרובות במאבקים על ההנהגה העולמית או הארצית. גאונים או נגידים מתחרים חיפשו אוהדים ותומכים בכל עיר ובכל קהל, בהעניקם למנהיגים מקומיים ולעושי־צרות בכוח הזדמנות פז למעורבות בפוליטיקה. יתרה מזו: בשל ניידותה של החברה הים־תיכונית בימי־הביניים החיכוניים, לעיתים קרובות נוצרו סיעות על ידי אנשים שהגיעו מאותה עיר או ארץ והתיישבו באזורים זרים. עלינו לחשוב על חילוקי דעות אלה במונחים של פוליטיקה מפלגתית הטבועה בכל חברה דמוקרטית במהותה. המלה הערבית המודרנית למפלגה פוליטית – חִזְב – נגזרת כבר במסמכי הגניזה לתיאור סיעה, והפועל הנגזר ממנה פירושו לארגן או ליצור מפלגה. המונח עַצַבִּיה – רוח צוות – מופיע בתעודות באותה משמעות.

שכל אדם שנודעה לו חשיבות הכיר כמדומה את כל האנשים לפחות בארצות שנפרשו מתוניסיה ועד ארץ ישראל – בחילוקי דעות קהילתיים היתה נפרצה. אנחנו למדים על

פלגנות כמעט אך ורק באמצעות מכתבים שנשלחו מארץ או מעיר מסרימות לזולתן. ברכות מקרב לב נמסרו כאשר השלום הוחזר על כנו, ולעיתים התלוותה להן התקווה הספקנית־משהו ששלום זה יחזיק מעמד. תכופות יותר הן האזהרות לשים קץ למצב שאינו יאה לחברי הישיבה (שמרבית מנהיגי הקהילות נמנו עימם), "כי עמי הארץ שמחין במחלוקתן של תלמידי חכמים".

כאשר אי אפשר היה להחזיר את השלום על כנו, נעשה שימוש בזכות הפרישה. הצד הלא־מרוצה היה פורש או מחיי הקהילה ומדיר רגליו מביה הכנסת, כפי שקרה הן בכרכים גדולים והן בערים קטנות. בעוד שהפורשים יכולים היו לספק את צורכיהם הדתיים באמצעות שכירת חדר ויצירת קהל משלהם, היה בפרישתם כדי לפגוע קשות בקהילה המקומית, שכן אמצעיה הכספיים – במיוחד המשאבים שנועדו למטרות צדקה – גויסו ברובם באמצעות תרומות שניתנו ובאמצעות נדרים שנגדרו במשך התפילה. היעדרותו של חלק ניכר מהקהילה מהתפילה הביאה לגירעון בקופתה. על כן, במקרים חמורים במיוחד נקטה הקהילה צעדים תקיפים עד כדי הטלת חרם, או שהפורשים השיגו צו הגנה מאת האֶמאם. שיבוש אחדותו של קהל גם השפיע על התפקוד הראוי של מערכת המשפט שלו, היבט שנגע לממשל והזמין את התערבותו. כל הגורמים הללו עודדו אורידת פיוס. בסך הכול דומה כי פרישות כאלו היו זמניות באופיין. ככל שידיעותינו מגיעות, לא נוצרו קהלים חדשים בני־קיימא בתקופת הגניזה.

תקנות וצעדים כלכליים

מרשג החקיקה היה זר לחברת הגניזה. החוקים ניתנו על ידי האל, וכל יצירה חדשה שהצריכה צעדים חקיקתיים היתה כפופה להחלטת תלמידי חכמים מפרשי ההלכה. שאלות הנוגעות לחיי הקהילה נמסרו להכרעת גאונים והרבנים, ממש כמו אלו הנוגעות לסוגיות פולחניות או אורחיות. לפי על פי כן, ההלכה היהודית עצמה, שהתפתחה בתקופה ההלניסטית ובתקופה הרומית, איפשרה להתקין תקנות, אם ב"תקנת חכמים" ואם על

דעת רבים, "שאין להן הפרה". הרעיון מאחורי ביטויים אלה של חקיקה יצירתית הוא שהסכמת בני האדם מייצגת את רצון האל (vox populi vox dei או "קול המון כקול שַׁדַּי"), או כפי שניסחו זאת מאוחר יותר חכמי המשפט המוסלמים, באמירה שייחסו לנביאם: "קהילתי לעולם לא תסכים פה אחד להמרות את פי האל".

באורח טיפוסי, אין בנמצא מלה ערבית במקורותינו המבטאת את רעיון התקנה, כנראה משום שהמושג עצמו היה זר לחברה המוסלמית בימי־הביניים. בדומה לתצורות אחרות שנחשבו לבעלות ערך ממשי, לא הועברו התקנות לגניזה באורח סדיר, ולפיכך רק מעטות שרדו. עם זאת, החומר הזמין מקנה מושג כלשהו על אופי החקיקה הקהילתית ועל היקפה. כמה תקנות לבשו צורה של הכרזת חרם על כל מי שלא יציית לתנאיהן. כך, למשל, יש בידינו פרגמנט גדול המכיל תקנות בנוגע לדיירי הבתים בבעלות הקהילה. תקנה אחרת מטילה חרם על גברים ונשים הצובעים אריגי משי בבתיהם ובכך מונעים מן הצאמן, חוכר המיסים, את ההכנסה המגיעה לו כחוק.

ככלל הרבתה הקהילה לעסוק בצעדים כלכליים. התלמוד דן בשאלה, באיזו מידה חייבים זרים לחלוק את הנטל הכספי עם אנשי המקום. במסמכי הגניזה מתייחס כמדומה נטל הרווחה בעיקר לחובה לתרום לג׳אליה – מס הגולגולת – המוטל על העניים. מאחר שהזרים כבר שילמו את המס בביתם (שאם לא כן, לא היו מתירים להם לנסוע), סביר היה שלא יטריחו אותם כלל בנושא הג׳אליה המקומית. אולם נסיבות מסוימות גרמו לכמה קהלים לסטות מכלל זה. באוכלוסייה היהודית (ונראה שגם בזו המוסלמית) של אלכסנדריה, נמלה הראשי של מצרים, היו עניים מרובים. לפיכך נעשו נסיונות להביא להשתתפותם של זרים בנשיאה בנטל הרווחה. במכתב מאת סוחר סיציליאני אחד לרעהו מצטער הכותב על כך שסחטו ממכותבו את כל כספו, והוא מציין כי בדרך כלל נדרשים הזרים לשלם מעט, אם בכלל. מכתב נוסף, ארוך מאוד, שכתב מַגְרִבִּי מאלכסנדריה, מוקדש כולו לנושא זה: משלחת בת 35 זרים, שהכותב עמד בראשה, פנתה לרשות משפטית מוסלמית והעלתה תרומה מסוימת כדי להימנע מהטרדות נוספות. אחרי תלונה שנייה לקאדי, נקטה

הקהילה המקומית צעדים חדשים: היא הפחיתה את נטל המס שהוטל על זרים ב־50% אך עמדה על פריעתו, ושמועות מכפישות נפוצו על מנהיג המַגְרִבִּים. מאחר שכמעט כל מי שבא מהמערב הגיע לאלכסנדריה, הגאון של ירושלים סבר כי הנושא חשוב דיו כדי להכריז חרם על כל מי שיפגע בזרים באמצעות אילוצם להעלות תרומות שלא היו חייבים בהן או בדרך אחרת.

שאלה אחרת שהתעוררה היתה כיצד להגן על התושבים מפני תחרות כלכלית מצד אנשים שזה עתה הגיעו. עד כה לא נמצא בתעודות הגניזה דבר־מה מקביל למוסד שהתפתח בקרב יהודי אירופה, שפורש בצדק כעולה בקנה אחד עם המבנה הכללי של החברה הפיאודלית – "חרם היישוב": מניעת כניסתו של זר כלשהו ללא היתר מיוחד. ככלל אנו נוכחים, שתקנות וחקיקות רשמיות של גוף ציבורי – אף שלא נמצאו בגניזה בתדירות גבוהה – אין לומר עליהן שהיו בלתי מוכרות. בעניינים אלה, כמו באחרים, החברה המשתקפת בתעודות הגניזה נמצאה במובן מסוים באמצע הדרך בין החיים המשותפים היווניים־רומיים לבין ההֶעדֵר לכאורה של ארגון קהילתי רשמי בחברה המוסלמית בת הזמן.

פרק שלישי

פקידי הקהילה

הַמְקַדֵּם (המנהל הממונה)

הדמות הראשית בחיי הקהילה היהודית בתקופת הגניזה היה הַמְקַדֵּם (מילולית: האדם שהוצב בראש, הממונה), ראשה הדתי והחילוני של הקהילה, שהתמנה בהסכמתן של הסמכויות היהודיות המרכזיות וקיבל את אישורם של נציגי הממשל המקומיים. מידה מסוימת של אי־ודאות שוררת עד היום בנוגע לטיב המִשְׂרה ולקשר שלה למִשְׂרות אחרות בקהילה. אף על פי כן, יש בגניזה די חומר כדי לאפשר לנו להבהיר את העניין במידת מה. עלינו לזכור שני דברים: ראשית, המונח "מַקְדֵּם" מופיע במורח המוסלמי הן בהוראה הספציפית של מנהל ממונה והן בהוראה הכללית של מנהיג; ושנית, שבמִשְׂרה יכולים היו להחזיק בעלי מקצועות שונים, כגון חָבֵר (היינו: חבר בישיבת ירושלים), דיין, חזן, סופר או אפילו הדיוט בעל בקיאות כלשהי בדיני התורה. כתוצאה מכך אנו מוצאים אנשים המכונים מַקְדֵּם אך אינם מחזיקים בתפקיד של מנהיג קהילתי ממונה, בעוד שאנשים אחרים הקרויים מַקְדֵּם מוזכרים בלוויית מקצועם או סימן מזהה אחר. בכמה מקרים מוזכרים הן מקצועו והן

תוארו של המַקְדֵּם. כך, למשל, שולחו של מכתב הכתוב להפליא מהעיירה מַלִיג' חותם בדרך הבאה: "החבר, המַקְדֵּם של מַלִיג'". מאחר שמינוח נזיל זה הוליד בלבול מסוים, להלן פרטים אחדים שיש בהם כדי להבהיר את המצב.

משמעותו של הפועל תַקְדֵּם – "להתמנות לראש" – עשויה להיות פשוט לעבור לפני התיבה בתפילה. הדבר עשוי להתייחס לאורח נכבד או לפקיד קהילה, המבצעים תפקיד זה לסירוגין. מנגד, אפילו בתעודות הקדומות ביותר, אנחנו מוצאים את הפועל קַדֵּם בהוראתו הטכנית של מינוי אדם למשרה בשירות הקהילה. בסוף המאה ה־11, בתעודות שיצאו מאת הנגיד מבורך, נעשה "מַקְדֵּם" למונח המקובל המציין אדם הממונה על קהילה מקומית. מאחר שברגיל עמד דיין בראש כל קהילה גדולה, שימש המונח הערבי לתיאור אדם כזה, כמו במכתב מעֵדֶן משנת 1130 בקירוב, שבו חולקים כבוד לגאון, לַמְקַדֵּמים (היינו: שלושת הדיינים היהודים של הבירה המצרית), לחזנים וללומדי תורה מפמליית הגאון. אנשים המוזכרים תחילה בטקסט כדיינים, שופטים וזוטרים (נאיב) או חברים בישיבה נזכרים מאוחר יותר כמַקְדֵּמים. כאשר אנו מוצאים חוזר המופנה לַמְקַדֵּמים ולשופטים זוטרים באזורי הכפר של מצרים, אל לנו לראות בו עדות להימצאותם של דיין ומַקְדֵּם זה בצד זה, אלא לכך שהיו מקומות שבהם החזיקו במשרת המַקְדֵּם אנשים שלא היו דיינים מוסמכים. מנגד, בערים דוגמת דמשק או פֻסטאט, כאשר מַקְדֵּמים ודיינים מוזכרים יחדיו, עלינו לזכור כי המונח הראשון עשוי גם לתאר את ראש בית הכנסת.

בקיצור, לא תמיד שימש המונח "מַקְדֵּם" לתיאור ראשה הממונה של קהילה מקומית. למעשה, המִשְׂרה התקיימה זמן רב לפני שהמונח נעשה שגור במקורותינו. ייתכן שהתואר הערבי לבש משמעות מיוחדת זו בשליש האחרון של המאה ה־11 מאותו טעם שהוביל להופעת מִשְׂרת הנגיד: ליקוי המאורות של הגאונות הארץ־ישראלית חייב את הסדרה השירות הקהילתי על בסיס ארצי. הרשאה מטעם באֵי־כוחו של הנגיד – אבות בתי הדין היהודיים בבירה המצרית – החליפה בהדרגה את האישור מטעם הישיבה.

רוב הדיינים והמַקדַמים האחרים שמוצאם מצוין במקוותינו היו זרים או, למצער, לא היו ילידי העיר או המחוז שבהם שירתו. ארץ ישראל ועיראק, צפון־מערב אפריקה וספרד, ביזנטיון ומאוחר יותר צרפת סיפקו את מרבית המנהיגים הרוחניים ומנהיגי הקהילה. בערים קטנות יותר אנו מוצאים זרים המשמשים כמַקדַמים בתדירות הגבוהה ביותר.* רבים מהמסמכים שלנו מתייחסים למַקדַמים שהגיעו זה לא כבר לעיר; באחד המכתבים אנשי המקום אינם רוצים שישמש כמורה, מאחר שאינם רואים בו תושב קבע.

המַקדַם של עיר או של מחוז נזקק לאישור בכתב למינויו מאת המושל המקומי או החי־ליפה עצמו. אדם שהישיבה העבירה ממצרים למחוז בצפון־סוריה (מחוז שבו נכללו ערים מרוחקות זו מזו, כגַבעל־בֵּבּ שבלבנון של ימינו ורַקַה שממזרח לנהר הפרת), מספר כי כבר פגש את המושל המקומי ארבע פעמים וזכה לקבלת פנים נאה ביותר, אך עדיין לא לקח ממנו את האישור למינויו, מאחר שהמקום החדש לא מצא חן בעיניו והוא לא היה בטוח אם יישאר שם. בעת חילופי ממשל נדרש אישור חדש למינוי (כמו במקרה של כל יתר המשרות).

חובותיו וזכויותיו של המַקדַם היו תלויות במידה רבה בתנאים המקומיים, וכן בתכונותיו ובכישוריו האישיים. ובכל זאת, דפוס משותף עולה מתעודותינו: חובות המַקדַם מוגדרות היטב בשלושה מכתבים המתייחסים ל"חבר מובהק של הישיבה", שנאלץ לעזוב את משרתו כמַקדַם באל־מַחַלַה בשל אי־שביעות הרצון של צאן מרעיתו מתפקודו. מחובתו היה לנהל את כל ענייני הקהילה, גדולים כקטנים, משימה שכָּללה את השמירה על השקט והאחדות בתוך הקהל ואת ייצוגו בפני הרשויות הממלכתיות המקומיות; הכרעה בכל שאלות ההלכה והפולחן; פירוש כתבי הקורש והוראה למבוגרים; וכן פיקוח על חינוך הדור הצעיר. אולם, חובתו החשובה ביותר של המַקדַם היתה הישיבה בראש בית הדין

* בעיני גויטיין רמז הדבר למדיניות מכוונת, שתכליתה היתה לשמור על עצמאות מרַבית של הממונה מהשתלטותן של קבוצות־אינטרסים מקומיות. מנגד, הדבר עשוי פשוט להצביע על כך שבערים קטנות יותר לא היו די אנשים בעלי ההשכלה הנחוצה לטיפול בעניינים משפטיים.

המקומי וביצוע כל התפקידים הנוגעים לנישואין ולגירושין. הוא גם הנהיג את קהל המתפללים בתפילתם, אבל הותיר את רוב החזנות והשירה לאחרים, אלא אם היה חזן מקצועי בעצמו. מאחר שנוסח התפילה עדיין לא היה מגובש בזמנו, היה המַקדַם מקבל החלטות בנושא ומסתייע בהנחייתה של סמכות גבוהה יותר. נוסף על כך הוא שימש כאחד הסופרים המקומיים, ניסח מסמכים משפטיים וכתב מכתבים רשמיים. כתבי יד של רבים מהמַקדַמים מוכרים לנו, מאחר שרבים ממכתביהם נשתמרו.

מכתבים העוסקים באל־מַחַלַה, כמו ממסמכים אחרים, ברור שהמַקדַם היה מוסמך לקבל החלטות חד־צדדיות רק במקרים הלכתיים ופולחניים, שבהם אמור היה לפרש את כתבי הקודש כבר־סמכא; אבל בנושאים קהילתיים ומשפטיים (שהוכרעו ברובם בפשרות ולאו דווקא בפסקי דין) היה עליו להיוועץ בזקנים ובקהילה. בערים הקטנות יותר של הזריף, שבהן נבחרו מַקדַמים על בסיס כושרם לרסן את היסודות הפרועים ולאו דווקא הודות ללמדנותם, נמצאו מעת לעת מערערים על סמכותם הדחיה. נוסף על האחריות המשפטית והדתית שהיתה מוטלת עליו, צריך היה המַקדַם גם להצטיין בגיוס כספים, מאחר שהכנסות הקהילה הושתתו במידה רב על תרומות. חובה חשובה נוספת – ובהחלט לא תמיד נעימה – היתה לסייע לפקידי ממשל או לתוכרי מיסים באומדן מס הגולגולת שיש להטיל על חברי הקהל.

שכרו של המַקדַם נידון עם שכרם של פקידי קהילה אחרים (ראו להלן, פרק 4), מאחר שההבדל ביניהם היה בכמות ולא דווקא באיכות. אנו קוראים תדיר על מַקדַמים (ועל פקידים אחרים) שעובו את משרותיהם בערים קטנות או באזורים חקלאיים, מאחר שלא קיבלו שכר נאסף או שלא קיבלו שכר כלל. לעיתים מדבר הפקיד הפורש בחיבה נאפילו באהבה על האזור שהיה נתון לאחריותו ומכיר בעובדה שהעותי, ולאו דווקא הזדון, הביא להשתמטות הקהילה מתשלום. כך, למשל, במכתב לנגיד מבורך, מודה מַקדַם (וגם חזן) לאנשי הקהילה המקומית, בעירים כוקנים, וכותב שהיה מעדיף להישאר עד שהנגיד ישלח את מחליפו, אך אינו יכול לעשות כן מאחר שהכנסתו ממשרתו בעיר השדה

מספיקה רק לפרנסתו ולא לפרנסת משפחתו (שנאלצה להישאר בעיר הגדולה). מְקַדֵּם אחר, סופר מקצועי, כותב שאינו יכול להישאר בתפקידו מאחר שאינו מפיק ממנו את הרווחים הקשורים בדרך כלל במִשרה זו, אך יישאר עד סיום כתיבת ספר התורה שהבטיח לקהילה. במכתבים אחרים מפורטות גם תלונות מרות, ועולה קול זעקה כללי נגד התלאות שהיו מנת חלקם של המְקַדְּמים הבקיאים יותר בהלכה בקהלים שבאזוריה הכפריים של מצרים.

בהתחשב בתנאים ששָׂררו בקהילות הקטנות יותר, הרשויות היהודיות בפֻסטאט־קהיר השתוקקו לחזק את סמכות המְקַדְּמים. במכתב ששלחו שני דייני הבירה בשם הנגיד מבורך, הם נוזפים קשות בדיין נוסע על שפָּסק דין באחת העיירות בהעדר המְקַדֵּם המקומי ועל שנקט צעדים נוספים מבלי להיוועץ בו (ובזקנים). כאשר מנהיג קהילתי אחד, שזה עתה חזר מביקור בבירה, מגלה כי בנו של חכם השיא ארבעה זוגות בהעדרו, כתב את כתובּותיהם וערך את הנישואין, הוא מבקש בכבוד הראוי מאב בית הדין שישגר אליו מכתב שיסביר האם מעשהו של בן החכם מותר – דרך מנומסת להכריז כי נעשה משהו לא־ראוי בעליל. בשנת 1187 פירסמו הרמב״ם ובית דינו איסור חמור על עריכת טקסי נישואין על ידי מישהו זולת המְקַדֵּם בשורה של ערי שדה. איסור נוסף הוצא בשנת 1235 לגבי אלכסנדריה, והנגיד אברהם בן הרמב״ם חזר על עמדת אביו בהתייחס לערי השדה. גזילת זכויותיו של המְקַדֵּם המקומי על ידי תלמידי חכמים נחשבה לעניין חמור.

נוסף על הרווח החומרי (כאשר אכן היה כזה), המעמד החברתי והיוקרה שנכרכו במִשרת המְקַדֵּם הם שעשו אותה למושכת בעיני אנשי מקצוע והדיוטות כאחד. לדברי הנגיד החסיד אברהם בן הרמב״ם, אין ספק כי לא הרווח ולא היוקרה צריכים להיות מקור הסיפוק של המְקַדֵּם: ״אין זה יאה ואין זה מותר״, הוא כותב, ״שמְקַדֵּם או האיש שממנה אותו או האנשים שעליהם הוא ממונה יאמינו כי מטרת מִשרתו היא הפקת רווח מכספי הציבור או השגת עמדה מכובדת. כל זה אינו העיקר. המטרה הבסיסית היא התועלת לאמונת הקהילה ולרווחתה. זוהי מהותה של משרה דתית, כל היתר שולי״.

ראש הקהילה או הקהילות

כפי שראינו, ״מְקַדֵּם״ היה שמה של מִשרה ולא של תואר. לפיכך רק לעיתים רחוקות הוא נמצא כשם משפחה, ולעולם אין הוא מצורף לשם אביו של אדם. ההפך הוא הנכון במקרה של ״ראש הקהל״ או ״ראש הקהילות״. תואר זה נפוץ מאוד כתואר כבוד המתלווה לשם אביו של אדם או לנמענו של מכתב או לאדם המוזכר בתעודה, אך כמעט איננו שומעים דבר על הפעילויות המיוחדות לאדם שזהו תוארו. אין ספק, שבתקופות שונות ובמקומות שונים הוענק התואר לבעלי מִשרות שונות בקהילה. אף על פי כן אפשר להסתכן ולהתוות בזהירות את ההתפתחות ההיסטורית של תואר ראש הקהל. סביר מאוד להניח כי ראש הקהל בתקופת הגניזה החליף את ״ראש הכנסת״ הקדום, מאחר שתואר זה נעדר לגמרי ממסמכינו. מהתלמוד עולה בבירור שראש הכנסת היה הדיוט נחות בדרגתו מתלמיד־חכם שמונה לראש הקהילה, ולמעשה מכל תלמיד חכם. בתואר החדש של ראש הקהל יכולים היו לשאת דיינים ואנשים שאינם למדנים כאחד. בקיצור, היתה לו משמעות רבה בתקופה שבה הכול רצו להיחשב לתלמידי חכמים. במאה העשירית ובתחילת המאה ה־11 התייחס המונח כמדומה לנשיאי קהלים, שכן אנו מוצאים אנשים המכונים כך ברשימות זיכרון יחד עם גאונים ודיינים, וכן אנשים המצרפים תואר זה בקביעות לחתימותיהם. בתימן ובצפון־אפריקה תואר הנציג המחוזי של הישיבות כראש הקהילות.

אולם באותה תקופה השתרש המנהג, שעל פיו רק תלמיד חכם שהוסמך כחבר הישיבה יכול היה להנהיג קהל גדול, בעוד שלקראת סוף המאה ה־11 אנו מוצאים כי רק מְקַדֵּם – היינו: ממונה מטעם הנגיד או נציגו – יכול היה למלא תפקיד זה. איננו שומעים אף פעם על עימות ובעצם גם לא על שיתוף פעולה) בין מְקַדֵּם לראש הקהל. על כן תהא זו טעות לראות באחרון נציג של אנשי המקום ולאו דווקא מנהיג שהוא תלמיד חכם. כמו כן עלינו לזכור שאין בנמצא מקבילה ערבית ל״ראש הקהל״. דומה אפוא שבסוף המאה ה־11 הפך התואר ״ראש הקהל״ לנינוי כבוד גרידא, תואר שהוענק לאנשים ראויים בתוך הקהל. אולי למאלה שנהנו מזכויות מיוחדות בבית הכנסת, דוגמת הזכויות של ראש

הכנסת הקדום. למשל: הוערת חברים ואורחים לקריאת חלקים שונים של התפילה. עד כה לא נמצא איזכור מפורש לכך. רק ביישובים יהודיים קטנים, שבהם לא היה מִקדָּש, מופיע ראש הקהל כאדם האחראי על הקהילה.

פה ושם אנו מוצאים מונחים אחרים המתייחסים למנהיגי הקהלים או הקהילות המקומיות. בשנת 1240 החויק הקַיִם (המפקח) של בית הכנסת הקטן באלכסנדריה בית בקהיר בבעלותו, ולמרבה הפלא גם גר שם כנראה (קַיִם הוא תואר מוסלמי המתייחס למנהל מסגד או מוסד דתי אחר, תואר שהועתק בתקופה מאוחרת יותר למנהלו של בית כנסת). איש שנתכנה שיח' אל־יהוד, זקֵן (כלומר: ראש) יהודֵי אשקלון, התזכר בתחילת המאה ה־12, ומכתב מקוץ שבמצרים עלית, שנכתב כמאה שנה לאחר מכן, מדבר בכבוד מסוים על בַּשָּׁם (סוחר בשמים) הקורא לעצמו שיח' אל־יהוד. במאה ה־14 מוצמד התואר "שיח' אל־יהוד" לראש קהילת פֶּסטאט, שנשא באחריות לתשלום מס הגולגולת לממשל. בסך הכול נראה שלמרות תפקידם הבולט של הזקנים ומליאת הקהילה בניהול ענייני הקהילה, לא התעורר הצורך לבחור רשמית נשיא שישמש גורם בולם למנהל הממונה. בכל מקרה נראה שלראש הקהל (הקהילות), המוזכר תדיר בתעודות הגניזה, לא יוחד תפקיד כזה.

הפַּרנסים ונאמני בית הדין

הפרנסים, שהיו אחראים לרכוש הקהילה ולשירותים החברתיים, מוזכרים בתעודות הגניזה יותר מכל בעל תפקיד אחר כלשהו. עצם העובדה שהמונח העברי מובא לעיתים קרובות בצורתו המשוערבת (פַּרְנאס, ופַראנסה ברבים) מדגימה את הפופולריות של משרה זו. הפרנס של תקופת הגניזה נבדל במידה ניכרת מיורשו ביהדות האירופית. הוא לא היה מנהיג או נשיא של קהל, אלא בעל תפקיד זוטר, שעבד בדרך כלל ללא תשלום, אם כי לעיתים קיבל שכר. כפי שמגלות הברכות המופיעות במכתבים רשמיים לקבוצות שונות של הקהילה, הפרנסים דורגו מתחת

לתלמידי חכמים, לזקנים, לנכבדים ולחזנים. שַׁמָּש היה עשוי אף הוא לתפקד כפַּרנס, ומכאן הצירוף "הפרנס השַׁמָּש". כאשר בנימין מטוּדֶלה ביקר בבית הכנסת משה, היכל הקודש של דַּמּוּהּ בפרבריה הדרום־מערביים של פֶּסטאט, הוא מצא שמשגיח עליו בר אוריין זקן שאותו הוא מתאר כ"פַּרנס ושַׁמָּש", ביטוי שלמד מן הסתם במסעותיו. תחום השירותים החברתיים סיפק הזדמנות פז לחברי קהילה מכובדים, שלא הצטיינו בלמדנותם, להעלות תרומה לטובת הכלל.

ככל שאנחנו יכולים לקבוע, הפרנסים באו בדרך כלל מהמעמד הבינוני הגבוה, ולא מהמשפחות העשירות ביותר; לפחות כך היה בשתר ימיה של תקופת הגניזה. אף כי רבים מהם מוכרים לנו, איש מהם לא זכה להתכבד בתואר "ראש הקהל". כל מקורותינו מצביעים על העובדה שבכל קהל פעלו בעת ובעונה אחת כמה פרנסים, מצב שעלה בקנה אחד עם ההלכה היהודית שחבעה, כי בכל מִשׂרה ציבורית הכרוכה בטיפול בכספים ישמשו לא פחות משני אנשים. לארץ־ישראלים בפֶּסטאט היו בהזדמנות אחת שבעה פרנסים, ובהזדמנות אחרת יותר מארבעה (כולל רופא אחד) ופעם בדיוק ארבעה, אבל אפילו בעיר שדה היה הדיין מסתייע בפַּרנסים אחדים. הצורך בפַּרנסים רבים נבע מהמשימות השונות והמרובות שהיו מוטלות עליהם. די היה בניהול ובאחזקת הבתים השייכים לקהילה, וחלוקת ההכנסות שהתקבלו מהם, כדי להעסיק יותר מאדם אחד. מאחר שהפרנסים היו טרודים בפרנסתם, הם נהגו לבצע את המשימות לפי תור, כשגובֶה אחד מגייס תרומות שבוע אחד וולתו בשבוע הבא, וכן הלאה. אורח מכובד, גֵּר, או אדם חסר אמצעים ממשפחה טובה (במיוחד אם היה תלמיד חכם) הועבר לטיפולו של פרנס אחד, שאמור היה לדאוג לו באורח אישי. יהודים שחיו בכפרים נידחים היו מפקידים את הטיפול בענייניהם בידי פרנס מפֶּסטאט, אולי משום שלא היתה להם גישה לפקיד בכיר יותר. מעת לעת צריך היה הפרנס לנסוע כדי לגייס כספים – לדוגמה, למען פדיון שבויים – או להתלוות לחלמיד חכם לאותה תכלית.

בכרך גדול, קיומם של כמה פרנסים שמוצאם מארצות שונות נועד לענות על צורכיה של אוכלוסייה קוסמופוליטית. לפיכך אנו מוצאים

בפַּסטאט פרנסים מדוּם (אירופים), מירושלים, מדַמיאט (ככל הנראה אחרי כיבוש העיר בידי הצלבנים בנובמבר 1219) ואפילו מהאי כרתים (שממנו, כנראה, היגרו היהודים בהמוניהם אחרי שנפל לידי הוונציאנים בשנת 1204). אחת המשימות של הפרנסים היתה לאמוד את צרכיה המשתנים תדיר של כל משפחה ענייה; כמובן, דבר זה יכול היה להיעשות ביתר קלות על ידי אדם שהכיר מקרוב את הרקע של המשפחות הנוגעות בדבר. אשר למינוי הפרנסים, באחת התעודות אנו מוצאים כי החבר – חבר הישיבה שמונה לחפקיד הנהגה – בחר אותם בעצה אחת עם הקהילה. סידור זה התאים לחברה, שכפי שראינו במקרים רבים התאפיינה באופי היֵרוקרטי ודמוקרטי כאחד.

עד שנת 1150 בקירוב איננו קוראים דבר בתעודותינו על רווחים תומריים שהפיק הפרנס מהשירות שהעניק לקהילה. לא ברור אם הערד מידע זה משקף את המצב לאמיתו. מהמחצית השנייה של המאה ה־12 ואילך כוללים דו"חות פיננסיים מעת לעת את הסעיף "עלות איסוף ההכנסות", מה שמרמז על כך שפרנסים שעבדו בלא תשלום נעזרו בכאלה שקיבלו שכר, או הוחלפו על ידיהם. באופן דומה, בתקופה מאוחרת זו קיבל פרנס שחילק בגדים פריטי לבוש לעצמו – ולעיתים אף לבני משפחתו. התפתחות זו מעידה אולי על התגברות העוני, ולא על כרסום בנכונות לשרת את הציבור. בכל אופן, עדות לנוהג לשלם לאדם המנהל את כספי הציבור מכספים אלה מצויה במקור עברי קדום.

מִשרה ציבורית נוספת, הקשורה לעיתים קרובות לזו של הפרנס, היא נאמן (בית דין). למרות תכיפותו של מונח עברי זה, אין לו במקורותינו מקבילה ערבית, ונראה שפירוש הדבר הוא שהיה זה מוסד יהודי במהותו. כמו הפרנס, חובותיו של הנאמן היו רבות־פנים. בעלי חוב פושטי רגל הפקידו בידיו כלי זהב וכסף, ספרים וחפצי ערך אחרים בתור עירבון עד שיוכלו לפרוע את חובותיהם. בהסכמת המפקיד ותחת פיקוח בית הדין יכול היה הנאמן לשמור על חפצים כאלה, יחד עם אנשים אחרים. בעלי משפחות שיצאו לחוץ־לארץ ייפו את כוחו לפדות סכומי כסף שהגיעו להם, או שהשאירו בידיו כסף לפרנסת משפחותיהם בהעדרם. דמי מזונות שהגיעו לנשים פרודות או גרושות עם ילדים קטנים שולמו באמצעותו,

ולעיתים קרובות הוא היה אחראי לרכושם של יתומים או של זרים שמתו הרחק מבני משפחותיהם. נוסף על כך הוא נתן הלוואות לנצרכים כנגד ערבונות שהופקדו אצלו. לעיתים ערכם המצטבר של הפקדות כאלו היה ניכר.

נאמן בית דין היה חבר מכובד ביותר של הקהילה. לפיכך אדם שאביו שימש בתפקיד זה אוזכר בתעודות רשמיות ובמכתבים שנשלחו אליו בתור "בן הנאמן". בתעודה משפטית מיום 28 במאי 1207 מוזכרים שלושה אנשים כאלה: שניים בתור אפוטרופסים של יתומים, והשלישי כאחד משני עדים בהליך משפטי, מה שמעיד שמעמדם של הבנים היה דומה לזה של אבותיהם. רבים מהתפקידים שהוטלו על נאמן בית הדין, כגון תשלום דמי מזונות לגרושות, מילא גם הפרנס. למרות ההבדל המהותי ביניהם, במקרים רבים העניקו נאמנים ופרנסים את אותם שירותים.

שמש בית הכנסת ושליח בית הדין

שמש בית הכנסת (בערבית: ח'אדם) לא היה בעל תפקיד זוטר כמו שמש כנסייה או שמש בית כנסת בימינו. כפי שמציינים כתבי מינוי, חובותיו של השמש לא התמצו בשמירה על רכוש בית הכנסת, אלא הוא סיפק שירותים נוספים לקהילה, ובקרב הבבלים – גם לַמַקדֵם. הוא היה רב־השותים של הקהילה, ובכמה מקומות כונה למעשה "משֶרֶת הקהילה". בין תפקידיו הרבים שימש השמש כשליח בית הדין וכעוזר לסופר בית הדין, ובזיקה לתפקיד זה שימש אף כמורשה, כנאמן, כקופאי ועוד. מכאן שהיה לו ידע מקיף על כל הקשור בקהילה. כמו כן, דומה שלעיתים קרובות היו השמשים אמידים למדי; אנו עדים לכך שהיו מעניקים הלוואות, כמה מהן לא מבוטלות כלל. אפילו הנאמן שאצלו הופקדו חפצי ערך בשווי עשרת אלפים דינארים בשנת 1168 היה "משרת של המקדש". השמש של אותם ימים דמה לנוצרי שהתכנה באותו שם (שַמַאס בערבית), כמו הדיאקון או פקיד הכנסייה.

בעת מינויו של שמש נערכה רשימת מצאי של הספרים, המגילות והציוד של בית הכנסת – קישוטי זהב וכסף, מנורות, אריגים יקרים, שטיחים ומחצלות – וכל החפצים נמסרו לידיו. הוא היה אחראי לתחזוקתם ולשימורם: באותם זמנים נערכי ביטחון היתה זו משימה שתבעה ערנות ותושייה כאחת. הוא גם היה אחראי על ניקויים ועל תיקונים קטנים שנעשו בחפצי בית הכנסת, והגיש על כך דו"חות חודשיים. במיוחד דאג להארת בית הכנסת במשך הלילה, כדי לאפשר להדיוטות ולתלמידי חכמים לשקוד על תלמודם. באחת התעודות מופיעה חובה זו כחובתו הראשונה במעלה.

לעיתים קרובות אנו מוצאים שמשים המסייעים לפרנסים או אף מבצעים כמה מתפקידיהם. בכתב מינוי אחד נדרש שמש של הבבלים לסייע לפרנסים לאסוף כיכרות לחם ולחלקן לעניים; בתעודות שונות גובים השמשים את דמי השכירות של בתים או של רכוש אחר של הקהילה. אם היו לו די אמצעים, היה השמש חוכר את ההכנסה ממוסדות הקודש. בתוקף תפקידו כשליח בית הדין מסר השמש לבעלי הדין הזמנות לבית הדין ומסרים אחרים, וצריך היה להיות נוכח בעת הדיונים. נוסף על כך היה עליו לרשום את התצהירים והעתידות של המופיעים בבית הדין כפי שהכתיבם לו אב בית הדין (באחד מכתבי המינוי צפויים לשמש פיטורין מיידיים אם יבצע שינויים בלשהם בנוסח המוכתב לו). ספק אם היה זה תפקיד שכיח של השמשים, מאחר שרוב הטיוטות של רשומות בתי הדין שנמצאו בגניזה הן בכתב ידם המוכר לנו של סופרים ודיינים (עם זאת עלינו לזכור, שחדר הגניזה היה צמוד לבית הכנסת של הארץ־ישראלים; כתב המינוי שהוזכר לעיל יצא מטעם בית הכנסת הבבלי. שייתכן כי הנהגים בו היו שונים). בכל אופן, אחד מכתבי הגניזה מלמד כי אפילו בעיר קטנה היה לשמש כתב יד נאה, מה שמעיד על תרגול ממושך. על כן, אין חמה שמצאנו בעיר כגון אל־מַהְדיה שמש (שכתב מכתבים עבור נשים) ששימש סופר מומחה.

הקשר ההדוק של השמשים לבתי הדין זימן להם משימות שונות ומשונות. מתעודה שנכתבה בקהיר בשנת 1094 אנו למדים כי שמש שהופקד על מסירת גט לאשה שהתגוררה בארץ ישראל החזיק אותו

ברשותו שלוש שנים; לדבריו, הוא הִשהה תמיד את מסירת התעודות כדי לתת לזוג הזדמנות להתפייס (דרך שרירותית למדי לאכוף אושר על אחרים). בשנת 1098 מפקיד בעל את הנרוניה של אשתו בידי שמש עד להשגת הסדר; טוֹבה משי ממנה שמש למוציא לפועל של צוואתו; רופא ממנה שמש אחר למורשה נגד בעל חובו, ואשה עשירה עושה כן בנוגע לירושה.

עד כה נמצאה רק דוגמה אחת של שמש המבצע תפקידי שיטור. בפֶּסטאט, בניסן 1028, תפס שמש של הבבלים עבריין וכלא אותו בביתו – מאחר שהיה זה בשבוע הפסח, שבו היה בית הדין בפגרה. בסוף החג, כאשר השמש היה עסוק בבית הכנסת, נמלט הנאשם דרך חלון. ייתכן שגם במובן זה היו לבבלים מסורות משלהם. בארצות השלטון המזרחי, לדוגמה, הותר לעיתים לרשויות של קבוצות מיעוט לאסור את חבריהן או להטיל עליהם עונשים גופניים.

כדי שיוכל למלא את חובותיו על הצד הטוב ביותר, השמש התגורר במִתחם בית הכנסת. כתב מינוי אחד תובע ממנו לגור שם עם בניו הקטנים. הדבר הוביל לעיתים לניצול לרעה של המצב: אנו קוראים בתלונה שהוגשה לַנגיד מבורך, כי השמש של הבבלים התגורר בבית הכנסת עם אִתּיו ובני משפחותיהם, שמספרם הגיע ל־15 נפשות; הם נהגו במִתחם כבתוך שלהם, עד כדי כך שהפריחו יונים מגגו (לפי אלף לילה ולילה, גידול יוני דואר על גג הבית היה עיסוק של בני המעמד הנמוך).

למותר לציין, שמעמדו וסמכותו של שמש קיבלו משנה תוקף ככל שהתמיד בתפקידו. השמש של הבבלים, שנגדו הושמעו מחאות כה קשות בפני הנגיד מבורך, התמנה בשנת 1099 ועדיין כיהן ביוני 1127, שנים רבות אחרי שהנגיד הלך לעולמו. יש בידינו תעודות מתוארכות משנת 1159 ועד שלהי 1188 בנוגע לשמש של הארץ־ישראלים; בנו שירת בבית הכנסת של הבבלים תקופה ארוכה אף יותר (תעודות המתוארכות לשנים 1186 עד 1223, אולי אפילו לשנים 1183 עד 1227). מאחר שהשתמרות תעודות היא עניין מקרי גרידא, אפשר שהשמשים כיהנו תקופות ארוכות אף יותר מאלו המצוינות במקרים אלה.

פקידים אחרים

יש לראות במרבית בעלי המקצועות הללו פקידי קהילה, מאחר שקיבלו תדיר משכורות מהקהילה או שהפיקו ממנה טובות הנאה. תלמידי חכמים ודיינים, חזנים ודרשנים, משגיחים על השחיטה וסופרים הופיעו ברשימת מקבלי המשכורות או שהוקצו להם מקורות אחרים מההכנסה הציבורית. כמו כן היו סוגי שכירים פחותים בחשיבותם. טיפול רפואי לא היה מעניינה של הקהילה והושאר למוסדות הצדקה; המשטרה ושירותי אבטחה אחרים היו נחלתה של המדינה. בין המינויים הקהילתיים פחותי הדרגה מופיעים דרך קבע בין מקבלי המשכורות רק שומרי הלילה, טַוַאפוּן בערבית ("משוטטי לילה" בעברית). נראה שבמשך הזמן הורשו המיעוטים לספק שומרי לילה משלהם לרבעים שאוכלסו ברובם באנשיהם. תעודה מאחת מערי השדה מציינת שאת שכרם של הטַוַאפוּן שילמו בעלי הבתים, שלעיתים גילגלו חובה זו על הדיירים. הדבר מסביר מדוע היו המשכורות ששילמה הקהילה לשומרי לילה נמוכות למדי: הן היו בגדר הכנסה נוספת. באופן דומה, אנשי החברה קדישא – דוגמת רוחצי המתים, נושאי הגופות והקברנים – קיבלו בדרך כלל את שכרם מקרובי המת, אך הם מופיעים לעיתים כמקבלי משכורות או כמקבלי כיכרות להם מהקהילה. מעת לעת שולמו תשלומים גם לאנשי משטרת המחוז, לשופטים מקומיים וכדומה.

איננו יודעים עדיין מה היה תפקידה של הדמות שכינויה העברי היה משמיע, היינו: פָּרֹח. זה לא יכול היה להיות כרוז העיר, שכן במקרה זה סביר היה לצפות לכינוי הערבי השגור בכל מקום, המַנאדי, ולאו דווקא למונח העברי. אולי מדובר במגייס תרומות לבית הכנסת, שהכריז בקול רם על נדרי התרומות של המתפללים. מזמן לזמן מופיעים ברשימות הנהנים מקופת הקהילה אנשים הקרויים מְרַהֵט – כותבי שירה ליטורגית ואולי גם מזַמריה – ומשפחותיהם. מובן שמקצוע זה היה בולט אפילו יותר בתעודות הגניזה, אלמלא מילאו החזנים אותו תפקיד. תעודותינו כוללות גם פקידים נוספים שאי אפשר לקבוע בוודאות מה היה תפקידם המדויק.

שירות ציבורי ועקרון הירושה

השירות הציבורי נתפס כציות לצו שמֵימי, כפי שנאמר: "אפילו הממונה על הבורות מן השמים ממגים אותו" (בבא בתרא, צא: ב). אף על פי כן, הרעיון של הענקת שירות לציבור מיוצג בגניזה בתדירות רבה. הגאון הארץ־ישראלי שלמה בן יהודה משבח את אפרים בן שמריה מפֶּסטאט במכתבו אליו על שהוא משרת את העם "בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו", בפרפרזה על הפסוק התנ"כי המתייחס לאהבת האל (דברים ו 5). כאשר הוא נוזף באותו מנהיג על כך שרב עם מנהיג אחר, הוא כותב: "[כי לא] כימים הראשונים הימים האלה, כי לפני כן הייתם ברשות עצמכם ועתה [נכנס]תם ברשות אל וברשות ישראל". אולם השירות הציבורי לא נעשה בהתנדבות. להפך, אנשים היו מעוניינים במִשרה ציבורית כמקור הכנסה. "אין אדם משרת כי אם בהנאה", קובע שלמה בן יהודה, הגאון מירושלים. בפנייה לנגיד של תימן מתאר הכותב את עצמו כמי שאינו כשיר לדַבֵּר זולת שירות הקהילה. האכזבה מהעדר הכנסה קבועה משירות הקהילה היתה שכיחה מאוד. חזן מעיר קטנה מחלונן מרות על מר גורלו: "כל חיי היטלטלתי ממקום למקום בשירות היהודים...".

יחסים גרועים עם הקהילה היו סיבה שכיחה להתמרמרות. מכתב יוצא־דופן – אך לרוע המזל פגום מאוד – מכיל, בין יתר הקטעים המאלפים, את הקטע הבא:

> אין אומלל ממני. יש המקנאים בי, אחרים בזים לי; השאר עוינים אותי. קשה לי עם כולם. שֹהדי במרומים! אילו הכרתי מקצוע משתלם כלשהו המכניס שני דינארים לתודש, לא הייתי נוגע בשירות היהודים. והנה, למכתבים יש מלכודות משלהם; אז אנא סלח לי על שאני כותב זאת. אתה זוכר שהגעתי לכאן בעצתך. "אִם־רַע בְּעֵינֶיךָ אָשׁוּבָה לִי" [השוו במדבר כב 34] ... הם קרעו את כבודי לגזרים ... אני ישב לבד בביתי הריק מחפצים. "וַה' שָׁם הָיָה" [יחזקאל לה 10].

פקידי קהילה צריכים היו לרַצות את הממונים עליהם ואת המנהיגים בעלי ההשפעה, וכבר בזמן היה עליהם להיזהר בכבודם של פשוטי העם. במכתב

שנשלח, ככל הנראה, לרמב"ם, מתנצל חזן על שאינו יכול לעשות למענו שירות מסוים, מאחר שעליו לנהל טקס ברית מילה לבנו של איש עני. הוא בשום אופן אינו יכול להשתחרר מכך, "שמא יאמרו עליו האנשים שלא בא מאחר שהוא עני [...]. אתה הרי מכיר את האנשים שלנו". תעודות רבות מרגימות את יחסי הגומלין שהתקיימו בין עובד הציבור לרשויות העולמיות או הארציות שמינו אותו או אישרו את מינויו. כך צריכים היו גאון או נגיד, שהתמודדו עם מתחרה, להבטיח את נאמנותם למינוי. במכתבים רבים אנחנו מוצאים חיזורים או הצהרות נאמנות מצד פקידים, או תירוצים והסברים כשהכותב התנודד בנאמנותו. בראש תעודה שבה מאשררים פקידים משישה כפרים וערים קטנות בגליל העליון את תמיכתם בגאון מסוים, נכתב (במשחק מילים על שמות כא 5) "אהבתי את אדוני... לא אצא חופשי". המאפיין הבולט ביותר של השירות הציבורי במכתבי הגניזה היה העדרם של גבולות נוקשים בין המִשרות השונות. לדיין, לפַרנס, לחזן ולסופר – לכל אחד מאלה היו כישורים ותובות ייחודיים משלו, ואף על פי כן הם נקראו לעיתים קרובות לבצע זה את עבודתו של זה. דווקא בשל נזילות זו אנו מוצאים לעיתים תכופות מַקדָם, חזן, מורה או שוחט המגינים בקנאות על הזכויות הנגזרות מתפקידיהם השונים.

כאשר לעובר ציבור היה בן שהיה מסוגל ומעוניין לרשת אותו, נחשב הדבר ליָאֶה להעניק לו את מִשרת אביו. על המידה שבה אב ובן נתפסו כאישיות אחת, כביכול, מעידה בדרמתיות התלונה שהגיש חזן זקן לנגיד על כך שמִשרתו נלקחה על ידי מישהו זולת בנו. הוא התגורר במִתחם בית הכנסת, וכל אימת ששמע את קולו של החזן האחר החמירה מחלתו: "הדבר מתיישב עם תחושת הצדק, שאדם ישמור על מִשרתו. אם כך נוהגים בבני בעודי בחיים, מה יעלה בגורלו אחרי מותי?"

כדי להבטיח את ירושת בנו נהג הפקיד להעסיק אותו כעוזרו, וכשהתבגר – כמחליפו. נוהג זה נמצא בכל הדרגים, החל בראש ישיבה וכלה בשמש. אנשים זהירים הרחיקו לכת אף יותר: שרת בקבר עזרא, הפופולרי שבאתרי העלייה לרגל היהודיים בעיראק, השיג אישורים מראש הגולה שהבטיח לו כי בנו יירש את מקומו. כאשר קמה התנגדות

למינוי הבן לאחר מות אביו, הועילו לבנו האישורים הללו – כך לפי מכתב של גאון אחר, שאישר את המינוי על סמך ההבטחות הקודמות. הסכמי מינוי נמצאו אפילו לגבי שמש ושוחט. אולם הסכם אחד כזה קובע בתקיפות רבה. כי לבן השני לא יהיה חלק בעבודת בתי המטבחיים, אפילו לא כשומר, מאחר שהקהילה אינה מרוצה מהתנהגותו. מכאן שירושת מקומו של האב לא היתה מובטחת כלל ועיקר. יתר על כן: על עקרון הירושה האפיל עקרון הוותק והקדימה. כך היה במיוחד ביחס לגאונים או לראשי ישיבות, אך גם ביחס למִשרות זוטרות יותר. לאחר שנים בתוניסיה ובספרד התבשר חזן שאפתני על ידי גאון, חברו מילדות, כי כל החזנים הקשישים מתו וכי הגיע תורו להתמנות למַקדָם של החזנים. הליך דומה התנהל כנראה בכל תוקף ביחס למינוי שמשים. כאשר לבעל תפקיד לא היו בנים, או כאשר בנו לא נטה להמשיך במקצוע של אביו, הוא נהג לתור אחר חתן מתאים שיוכל לשמש כיורשו. מובן שגם לחתנים היו לעיתים תוכניות אחרות, והם עשויים היו לשאוף למִשרה בכירה יותר.

בחברה היהודית, כמו בזו המוסלמית, היה עקרון הירושה חזק במיוחד במשפחות דיינים. מסורת זו דורשת עיון מיוחד כשבאים לחקור את התהוות מערכת המשפט. אשר לעובדי קהילה זוטרים יותר, דומה כי החומר שברשותנו מצביע על כך שנעשה שימוש תדיר פחות בזכות הירושה ממה שניתן היה לצפות, הן מבחינת הנוהג החברתי והן מבחינת ההלכה היהודית. אפשר שטווח המקצועות הרחב יותר שהיה פתוח בפני היהודים בתקופת הגניזה דירבן אנשים צעירים יותר לתור אחר מקצועות שונים מאלה שהחזיקו אבותיהם. יתרה מזו: החברה בת התקופה נָהָה להכנסה שנבעה משירות וממשכורת. את ההון הגדול ואת המוניטין הגדולים רכשו בסתר־מכר.

פרק רביעי

השירותים החברתיים

אופי כללי ואדגון

בקרב הרוב המוסלמי היתה גמילות החסדים ציבורית למחצה. לאחר שחברי העילית השלטת או אנשים עשירים אחרים ניצלו את רכוש הקהילה, הם החזירו לה לעיתים קרובות חלק מהשלל בדמות מוסדות דתיים או מפעלות צדקה אחרים. תרומות כאלו לרווחת הציבור פגעו בהכנסות המדינה ממס ירושה, ובד בבד עם כך היה בהן כדי לשפר את סיכוייו של הנדבן ביום הדין האחרון. בהכללה, הנדבנות המוסלמית היתה אישית בתכלית; בחברה המוסלמית חסרו כמדומה תמריצים לשיתוף פעולה קהילתי. צדקה בין־דתית, אף כי לא היתה בלתי מוכרת לחלוטין, נעדרה משמעות מעשית אמיתית. המיעוטים הדתיים היו אחראים לרווחתם־הם, ועל כן נשאו בנטל של אספקת כל השירותים החברתיים שבחברות מודרניות ניתנים על ידי המדינה, העיריות וגופים ציבוריים אחרים. התעודות של הגניזה הקהירית מלמדות בפירוט על הדרך שבה עמדו במשימה נאצלת ומפרכת זו הקהילות היהודיות של אזור הים התיכון בכלל וזו של פֶסטאט בפרט.

הקהילות היהודיות הללו היו חסרות סמכות מעוגנת בחוק לאכוף תשלום מיסים על חבריהן. לכן כל פעולות הצדקה נעשו, בהכרח, על בסיס התנדבותי טהור – והתנהלו במרץ, בהיקף וברציפות ראויים לציון. מאחר שפקידי הקהילה ונוצרכיה היו תלויים בחרומות, לרשות חברי הקהילה עמדו אמצעים יעילים ביותר להביע את שביעות רצונם או את מורת רוחם מניהול ענייני הציבור. עצם אופיָם של המימון הציבורי והשירותים החברתיים הבטיח את השתתפות הקהילה בכללה והעניק לה בסיס דמוקרטי רחב.

ידיעותינו על השירותים החברתיים היהודיים נגזרות בעיקרן מרשימות מקבלי הצדקה ותורמיה ומתעודות המתייחסות לבתים ולרכוש קהילתי אחר, ומתארות את הקצאת ההכנסות שנבעו מהם. ברוב המקרים, תעודות מהסוג השני אינן דורשות הסבר ולעיתים קרובות הן מתוארכות. פענוח הרשימות של מקבלי הצדקה קשה בהרבה. רק מעטות מהן מתוארכות, ורק לעיתים נדירות הן מכילות הסבר רשמי לתכליתן. אפילו במקומות שבהם יש כותרת, הכנתה של זו אינה פשוטה כלל ועיקר, והיא מצריכה לעיתים קרובות הצלבה והירה של הנתונים עם חומרים רלוונטיים אחרים של הגניזה. למרבה המזל, מוכר לנו כתב ידם של הסופרים הבולטים יותר, שפעלו בפֶסטאט בין השנים 1015 בקירוב ועד 1265, ולפיכך אנחנו יכולים לקבוע את תקופת כתיבתן של רשימות צדקה בלתי מתוארכות רבות. יתרה מזו: שמות רבים המוזכרים ברשימות חוזרים ונשנים במסמכים מתוארכים העוסקים במבני ציבור או בתעודות מתוארכות (או ניתנות־לתיארוך) אחרות. לבסוף, מקצועותיהם של האנשים המוזכרים ברשימות או פרטים אחרים על אודותיהם מסגירים את תכליתן של הרשימות. עד כה נדפסה מהדורה מדעית של רשימה אחת בלבד מרשימות אלו.•

• גויטיין בדק יותר מ־400 תעודות כאלו וניסה להגדיר את תוכניהן ולקבוע את תאריכן המשוער. לפרטים ראו את הנספחים לכרך 2 של S.D. Goitein, *A Mediterranean Society* (5 vols., Berkeley + Los Angeles, 1967-1993). קוראים המעוניינים בתמונה רחבה יותר של ההיסטוריה והשירותים החברתיים בתקופת הגניזה ייצאו נשכרים מעיון בנספחים אלה.

היבטים כלל־יהודיים

ההיבט המרשים ביותר של הנדבנות היהודית העולה מתעודות הגניזה הוא אופיָהּ הכלל־יהודי. העיקרון שלפיו "עניי עירך קודמים" נחשב לציווי דתי, וכך מתייחסים אליו גם במכתבי הגניזה. עצם קיומו של ציווי כזה מלמד כי נעשה רבות בזמנו למען הנצרכים שמחוץ לקהילה המקומית. אופיָהּ של הקהילה היהודית, לרבות ההיסטוריה הארוכה שלה בעניינים חברתיים, שתחילתה בחקופת המקרא, מוציא מכלל אפשרות גישה צרה לבעיות חברתיות הנוגעות לכל היהודים. כבר ציינו כי תחזוקתם של מרכזי הלימוד לכלל ישראל בירושלים ובבגדד היתה עניין חשוב שהעסיק את כל הקהילות היהודיות, גדולות כקטנות. מוסדות לימוד מקומיים, ואפילו תלמידי חכמים כפרטים, יכולים היו אף הם להסתמך על תמיכתם של יחידים בארצות אחרות.* מתנות שהוענקו לתלמיד חכם נחשבו כשווות־ערך לקורבנות שהועלו בשעתו על המזבח בבית המקדש בירושלים. איכותו של התלמיד חכם, ולא מקום מושבו, היא שקבעה.

כלל דומה חל על העניים. מתנות נשלחו למקומות היישוב הנצרכים ביותר. הדבר נראה אולי משונה שסוחר מעַדֶן – אותה עיר נמל בדרום חצי־האי ערב – שלח לפֻסטאט סכום נכבד של 20 דינארים עבור עניי העיר; אולם בירת מצרים היתה מקום מקלט לקורבנות ודיפה יהודיים מכל רחבי העולם. לפיכך, הדרישות מתושביה היהודים עלו בהרבה על יכולתם הכספית, ויהודים אחרים חשו חובה לחלוק עימם את הנטל במידת מה. תשומת לב מיוחד הוקדשה לפדיון שבויים. הגניזה מכילה מכתב מאדם ושמו נָחֶרָה ממלכת קסטיליה, המתאר מה עשתה קהילת הממלכה למען אשה שבעלה נהרג והיא ושתי בנותיה נלקחו בשבי; קהלים אחרים הצטוו לנהוג באותו אופן. בקשות דומות הועלו במכתב מקהילה בגרָנָדה ובמכתב נוסף מהעיר אַרֶל. למעשה, הקבוצה הגדולה

* במשך עבודתו על המסחר עם הודו נתקל גויטיין בכמה מכתבים שהוכיחו כי הסוחרים היהודים של עַדֶן שלחו דרך קבע מתנות הן לתלמידי חכמים מקומיים והן לתלמידי חכמים זרים במצרים.

ביותר של נצרכים המופיעים ברשימותינו היא זו של הזרים, במיוחד כאלה שמוצאם מאירופה. בנסיבות אלו היה זה אך יאה וטבעי שהסוחרים העשירים מעַדֶן, שהוציאו את פרנסתם מהמסחר המשגשג בין אזור הים התיכון להודו, ישלחו את תרומותיהם לפֻסטאט, ולא רק לתלמידי חכמים שהתגוררו שם אלא גם לעניים – ללא קשר למוצאם.

כדי להקל על הנטל נהגה הקהילה בבירה המצרית לשגר זרים לגייס עזרה בערי שדה ובכפרים. יש ברשותנו מכתב בכתב ידו של הרמב"ם, שבו הוא מבקש ממכובד באחת מערי השדה לארגן מגבית לשם תשלום מס הגולגולת של תלמיד חכם יהודי ממרוקו ובנו; איגרת אחרת מבקשת עזרה לתלמיד חכם צעיר, שנשלח לאזור הכפרי עם סכום כסף קטן על ידי אברהם הנגיד בן הרמב"ם. הליך זה ננקט במיוחד כשעל הפרק עמדו החמיכה באנשים שנפלו בשִבְיָם של שודדי־ים, או אויבים, ופדיונם; בכל מקרה נדרשו התורמים להעלות קורבנות כספיים נכבדים. בעוד שאלכסנדריה, הנמל שאליו הגיעו בדרך כלל שבויים כאלה, ופֻסטאט, מחוז חפצם הרגיל, אמורות היו לשאת בעיקר הנטל, אנו למדים מדו"חות שנשתמרו בגניזה כי גם קהילות קטנות יותר העלו תרומות נכבדות ביותר. כל זה ראוי לציון מיוחד, מאחר שרוב השבויים הללו הגיעו מביזנטיון ומחלקים אחרים של אירופה, ואלה שפדו אותם עשויים היו שלא להכיר את שפתם וכמה מנוהגיהם החברתיים.

עניין אחר שאותו חלקו כל הקהילות היהודיות היה התמיכה בעניים, בכלי קודש ובתלמידי החכמים בעיר הקודש. למצב ההפקרות המתמיד ששרר בארץ ישראל במאה ה־11 ולמיסוי הכבד שהוטל על המיעוטים (ואולי גם על מגזרים אחרים של האוכלוסייה) נודעה השפעה הרסנית על כלכלת הארץ. עזרה כספית לקהילה היהודית של ארץ ישראל נחשבה מאז ומתמיד למצווה דתית, ואילו עתה הפכה לכורח דוחק. תעודות הגניזה מצביעות על חומרת המצב הרבה יותר מטקסטים ספרותיים. מַגבִיות מיוחדות שנערכו למען יהודי ארץ ישראל נקראו תַפְרֻקַת אל־מַקאדְסה – "החלוקה [ל]ירושלמים" – ונערכו בחגים (או זמן קצר לפניהם), כמו מגביות המזומנים שנועדו לחלוקה לעניים המקומיים. מגייס כספים היה נשלח מירושלים, ותמיד היה זה מישהו זולת השליח

הקבוע של הישיבה, שבהיותו חלמיד חכם בראש וראשונה היה מופקד על משימות רבות נוסף על איסוף כספים.

הסכומים שנאספו עבור ירושלים במצרים, בסיציליה ובמַגְרֵב במסע חירום קראי־רבני משותף – מסע התרמה שנועד לסילוק חובותיה של הקהילה היהודית בירושלים למלווי־כספים מוסלמים – הם הגבוהים ביותר שגויסו במגבית ציבורית כלשהי המתועדת בתעודות הגניזה, להוציא פדיונות שבויים ומשאבים שגויסו כדי לשלם היטלים מיוחדים של הממשל המוסלמי. כמובן, יש לזכור שהקהילה הירושלמית היתה צריכה לדאוג לאביונים הרבים שפקדו את עיר הקודש או התגוררו בה ולתרום תרומות קבועות, אפילו בשנים שבהן מחמת מלחמה או אסונות אחרים לא הצליחו עולי רגל בעלי אמצעים להגיע לארץ ישראל. לעיתים נהג התורם לייעד את תרומתו לירושלים לתכלית מיוחדת.

השתתפות עממית

הקהילה כולה השתתפה בגיוס כספים לשירותים החברתיים, והמגביות הציבוריות היו משני סוגים נבדלים. כאשר נדרשו סכומים גדולים לתשלום מיידי – למשל לפדיון שבויים – כל מי שיכול היה לתרום נתבע למאמץ מיוחד בהתאם לאמצעיו. התרומות למגביות מסוג זה משקפות, כמובן, פער גדול בין עשירי הקהילה לבין חבריה האמידים פחות. מעת לעת – למשל בחגים או בסעודות שלאחר ימי צום – עלו תרומות האמידים בהרבה על אלו של שאר התורמים. במקרי חירום מיוחדים אך מוגבלים בהיקפם – לדוגמה, כאשר צריך היה לספק במהירות הוצאות נסיעה לזר – על פי רוב לא נערכו מגביות כלליות; נכבדים אחדים תרמו את הכסף הנחוץ. אף על פי כן, המקורות מדברים גם על תרומה כללית, שבה חלקם של העשירים ושל העניים היה שווה פחות או יותר. ברור אפוא, כי סכומים קטנים יחסית גויסו לסוגים מסוימים של צדקה, אך הציפייה היתה שכל אדם יתרום את חלקו. העיקרון חל כמדומה על איסוף הכספים השבועי עבור ה"מזונות" (היינו: הלחם) לעניים – כספים

שבאמצעותם גם שולמו בתקופות מאוחרות יותר הוצאות אחרות של הקהילה – ועל תרומות לצורך תשלום מס גולגולת של מי שלא היו מסונלים לשלם חלק ממנו או את כולו. כמו כן ישנו המקרה של מגבית לרכישתם של נרות שעווה, שהיתה מן הסתם התחייבות קבועה (כנראה לפני החגים, שבהם היו מדליקים נרות, בבית הכנסת או בבית). במבוא לתעודה זו נאמר במפורש, "נישא בכך כמו עשינו יד אחת" [נַחְמֹלָהָא יַד וַאחְדָה], משמע שהתשלומים נעשו שווה בשווה.

ההשתתפות העממית חרגה מעבר לתרומות הכספיות. כל אחד רצה שדעתו תישמע בעניין השימוש שנעשה בכספים, וביקש לקבל דיווח על דרך הוצאתם. המבוא שהוזכר קודם, ופניות רבות אחרות לקהלים המופיעות בתעודותינו, מדגימים את הפרסום הניכר שהתלווה לנדבנות הקהילתית. אפילו כשהנגיד הוא שנתן את ההוראה לבצע תשלום מהקופה הציבורית, הוא נהג להצהיר כי הדבר נעשה "על דעת הקהל". רוב הדו"חות הקהילתיים ורשימות רבות של מקבלי צדקה או של תורמים כתובים באותיות קידוש לבנה ובכתיבה תמה, מאחר שנועדו להיות מוצגים בבית הכנסת, וכל החברים נקראו לבודקם. אחת התעודות אפילו קובעת כי הכול לא רק רשאים אלא אף מחויבים מבחינה דתית להודיע לבית הדין על כל אי־דיוק שנתגלה בדו"ח, שאושר רק מקץ ארבעה חודשים.

קופת הקהילה

בערים שהיה בהן יותר מבית כנסת אחד ניתנו לעיתים תרומות לבית כנסת מסוים ונרכשו עבורו בתים, אבל השירותים החברתיים היו בדרך כלל קהילתיים והקיפו את כל אנשי הקהילה, ולא הוגבלו דווקא לקהל מסוים. בבירותיה התאומות של מצרים, פֻּסטאט וקהיר – שזה עתה נוסדה – נהגו אפילו לרכז ברשימה אחת את מקבלי המשכורות של בתי הכנסת השונים.

נבסי הקהילה ורכושה נקראו קודש, בינוי שמקורו עתיק יומין, בימים שאוצר האומה היה מאוחסן בתחומי המקדש בירושלים. המונח ביטא את

הרעיון שכל מה שהוקדש לטובת הכלל ניתן לאל, רעיון המוכר גם לאיסלם בן הזמן, שתפש את מַאל אל־מַסלמין, "רכוש השייך למוסלמים", כשם נרדף למַאל אַללה, "רכוש השייך לאל". ה"קודש" היה רעיון, לא מוסד: לא היתה קופה מרכזית שאליה הועברו כל ההכנסות ושבכספה שולמו כל ההוצאות. הארגון של גמילות החסדים ואספקת כל הצרכים הקהילתיים האחרים, כגון חשלום המשכורות לפקידים והחזקת המבנים וניהולם, היה הרבה יותר מורכב. הכנסתה של הקהילה נבעה מאיסוף כספים סדיר, ממגביות מיוחדות, מפריטים שונים כגון קנסות או ירושות, מההכנסה שהעלו בתי המטבחיים ובמיוחד משכר הדירה שהכניסו המבנים הרבים, שנוהלו כפקדונות נאמנות לצורכי צדקה. בעוד שהוצאות מסוגים מסוימים מומנו באופן קבוע באמצעות מקורות הכנסה מיוחדים – חלוקת הלחם באמצעות איסוף כספים שבועי או תחזוקתם של מבנים באמצעות שכר הדירה שהתקבל מהם – לא זה היה הדין בסוגים רבים אחרים. את הוראות התשלום על חשבון תשלומים עתידיים מקופת הקהילה צריך היה להועיד למטרות מסוימות, במפורש או במרומז. יתר על כן: ההערכה היתה שיש להחזיק את הכספים ביותר מקופה ציבורית אחת, כאמצעי הגנה מפני פקידי ממשל חמדניים. נקיפות מצפון דתיות היו מעורבות אף הן בפיצול זה של ההכנסה הקהילתית ובהועדת חלקיה השונים למטרות ייחודיות: החשש שכספים שנתרמו למפעל צדקה אחד עלולים לשמש למימון מפעל אחר, נוהג שכיח למדי שלא קל היה לפקח עליו.

קופת הקהילה, אף כי לא היתה יישות משפטית במובן הצר של המונח, מופיעה במכתבי הגניזה כצד בחוזה, והוראות תשלום הוצאו לגבי כספיה. ניהולה השתנה בהתאם לתקופה ולתנאים המקומיים. ככלל, הוא היה נתון בידי "זקנים אשר עומדים בצורכי ההקדש ובצורכי הקהל", כפי שכתוב נציגי הקהילה. חוזי שכירות של רכוש ציבורי או הסכמים הקשורים לרכוש מעין זה נכתבו בשם הזקנים, או – כמו תעודות אתרות בעלות חוקף משפטי – נשאו את החתימותיהם של שלושה אנשים, שלרוב היה ביניהם גם דיין. מעת לעת מופיע פרנס כמשכיר, אולי מתוך חיקוי של הנוהג המוסלמי.

להוצאת כספים מקופת הקהילה נדרשה נוכחותם של לפחות שניים מנציגיה. מאחר שאנשים היו טרודים בעסקיהם, עמדו לרשות הפרנס בדרך כלל כמה זקנים, שמהם יכול היה לבחור אחד שיסייע לו בעסקה. כל עוד חיי הקהילה במצרים היו תוססים – כפי שהיו במאות ה־11 וה־12 – לא היה קשה לשמור על הפרדה בין החיבטים הניהוליים להיבטים המשפטיים של המינהל הציבורי. הזקנים והפרנסים העריכו את הצרכים של כל זרוע שלטונית שמומנה מקופת הקהילה ונקטו כל פעולה שנדרשה. הדיינים הקפידו על כך שהכול ייעשה לפי חוק, נתנו הוראות במידת הצורך ואישרו את העסקאות של הפקידים המינהליים אחרי בדיקה קפדנית. כל אימת שיש לנו מסמך לא־חתום הכתוב בכתב יד מסודר, אפשר לומר כמעט בוודאות שהפעולה שהציעו הזקנים לא אושרה, ולעיתים קרובות אנחנו יכולים לשער את הנסיבות שבעטין התעוררו הספֵקות. רשימה ארוכה משנת 1100 בקירוב, המונה את ההקצאות המוצעות ללבוש, מקצתן בבגדים ומקצתן בכסף מזומן, מלווה בהערה הבאה מעל לחתימותיהם של שלושה דיינים מוכרים היטב: "אנחנו, [דייני] בית הדין, בדעה כי הכתוב לעיל דורש בחינה נוספת, אף כי נכתב על פי עצתם של הזקנים ובהכתכתם". אפילו בענייני יתומים ואלמנות – נחלתם הבלעדית של בתי הדין – נועצו בזקנים דרך קבע באשר לסכומים שיש להקצות למזונותיהם ולנושאים דומים.

לגבי פעולות הצדקה הקהילתיות, כמו לגבי כל שאר הנושאים, מנהיגם הרשמי של יהודי מצרים, הנגיד/הראיס, היה הסמכות העליונה בתהליך קבלת ההחלטות. אולם לא היה זה מתפקידו לנהל את השירותים החברתיים על בסיס יומיומי, אלא לפקח באופן כללי על מוסדות הצדקה, לתקן עוולות ולפצות על הזנחה (משימה לא קלה כלל, אם נותנים את הדעת על כך שאנשים כה רבים חשו שנגרם להם עוול או שהתעלמו מעניינם). רק משהחלה השקיעה העמוקה של היהדות המצרית, בתפר שבין המאות ה־12 וה־13, הפך הדיין היהודי, כמו הקאדי המוסלמי, למנהל כספי הציבור והחל להכריע בכל הנושאים. אולם אפילו בשלהי המאה ה־13 ולכל אורך המאה ה־14 אנו מוצאים אנשים מן השורה המשתתפים השתתפות פעילה בניהול מפעלות הצדקה. באורח זה שימרה

הקהילה היהודית של פֶּסטאט בנאמנות את אופיָם העממי של שירותיה החברתיים, לפחות עד כמה שאנו מסוגלים לעקוב אחר פעילויותיה בתעודות הגניזה.

מקודות הכנסה וסוגי סעד

מאופן ארגונם של השירותים החברתיים עולה כי לכל סוג של סעד היה מקור הכנסה מיוחד משלו. אולם כל זאת ביוצא־מן־הכלל גדול אחד: אפשר היה לנצל את ההכנסה מהבתים ומנכסי דלא ניידי אחרים שהיו ברשות הקהילה לכל תכלית שהיא – אם התורמים לא קבעו אחרת. מנגנוני המימון הציבורי בקהילות היהודיות לא היו בשום אופן אחידים אפילו במצרים גופא. אלכסנדריה, שהמידע שלנו עליה עשיר יחסית, נהגה לפי שיטה שונה לגמרי מזו שהיתה נקוטה בפֶּסטאט. שם, בדומה לנוהג שָׂרַוח בתקופות מאוחרות יותר בקהלים יהודיים רבים באירופה, היתה השחיטה הכשרה מקור חשוב של הכנסות הקהילה, וזאת בשל המס שהוטל על הבשר, מזונם של האמידים. במכתב שנשלח אל שלמה בן אליהו וביקש לברר האם אביו, הדיין אליהו, יסכים לשמש כמנהיגם הרוחני של שני בתי הכנסת של אלכסנדריה, הובטח לו ששכרו העיקרי (או היחידי) יהיה ההכנסה מבתי המטבחיים, בעוד שיחומי קודמו יקבלו עשרה דרהמים לשבוע מאותו מקור. במכתב אחר, באותו עניין ולאותו נמען, נכתב כי "בתי המטבחיים הם העיר", משמע: זה היה מקור ההכנסה העיקרי של הקהילה. בפֶּסטאט, לעומת זאת, ההכנסה מבתי המטבחיים היתה זניחה. השוחטים שם היו פקידי קהילה, מכיוון שמונו לתפקידם על ידי ההנהגה הדתית, אך הם נדרשו לדאוג לעצמם מבחינה כלכלית וקיבלו סכומים זעומים בלבד (שבעה או שמונה דרהמים) בהשוואה להכנסות הגדולות שהופקו משירותיהם.

מאפיין חשוב נוסף של גמילות החסדים הציבורית, שלגביו אימצה אלכסנדריה את הדרכים הארץ־ישראליות הנושנות ונבדלה לחלוטין מפֶּסטאט, היה הקוּפָּה (של צדקה). בעברית המאוחרת פירושו של מונח

זה הוא קופסה לאיסוף צדקה. אולם משמעותה המקורית של המלה, כמו משמעות מקבילתה הערבית קֻפָּה [פ׳ רפה] היתה סל (וראו "קופה של שרצים"). לדידן של הקהילות היהודיות בתקופת הגניזה הקלאסית היה זה הסל שבו נאסף הלחם לעניים ושממנו הוא חולק להם. אריכות ימיה של שיטה בסיסית זו של מתן סעד לנצרכים נגזרת אולי מנדירותם של מטבעות בעריכים קטנים במשך רוב התקופה. לעומת המחסור במטבעות קטנים, קל היה למשפחה לאפות בבית כמה כיכרות לחם נוספים מעבר לאלה שצרכה בעצמה. מעשה זה גם סיפק לעקרת הבית הזדמנות לעסוק באופן קבוע בגמילות חסדים. מבחינה טכנית התאפשר הדבר מפני שהנשים אפו לחם משני סוגים: כיכרות שטוחים ורכים שנאכלו בעודם טריים, עדיף כשעוד היו חמים מהתנור, והסוג הקשה – כעין רקיק שהחזיק מעמד זמן רב מבלי להעלות עובש. ייתכן שביתי שישי, יום החלוקה המסורתי (בפֶּסטאט היו שני ימים כאלה: שלישי ושישי), נתרמו לחמים משני הסוגים, כיכרות טריים לאכילה בשבת, ורקיקים קשים לשאר ימות השבוע. הגניזה אינה מציעה עדות מוצקה בשאלה זו, אבל האיסוף המיוחד של כיכרות לחם טריים בערב שבת ובערבים אחרים, במדוּח על פֶּסטאט, מצביע אולי על כיוון זה. אולם המונח קֻפָּה אינו נזכר אף פעם בהקשר של פֶּסטאט. מאחר שיש ברשותנו מאות תעודות ומכתבים מעיר זו המתייחסים לצדקה, הפירוש היחיד שעשוי להיות לכך הוא שמלה זו לא היתה שגורה שם.

תרומות לקופה הציבורית ניתנו בשני שלבים: הפְּסיקה – הקצאת סכום מסוים למטרה מסוימת על ידי הקהילה בכללה ועל ידי כל תורם באופן אישי, והגְּבִיָה – גביית הסכומים המובטחים. המונח הראשון הוא בעברית, אף כי הוא מופיע לעיתים קרובות בצורתו המשוערבת (פַּסִיקה וכדומה), ויש לו משמעות־לוואי דתית: היה זה נדר שצריך היה למלא. המלה השנייה היא ערבית, מונח המשמש תדיר במסחר, והוראתו הפסקה ארוכה, בת חודשיים או יותר לעיתים קרובות, בין "תקיעת הכף" (הסכמה) לבין ה"גְּבִיה" בעסקאות מסחריות. "פסיקה" אורגנה הן לתקציב הרגיל של הקהילה והן לצורך מיוחד הדורש תשומת לב. בגניזה נשתמר חוזה שנערך עם שמש והבטיח לו אותו שכר שקיבלו קודמיו

כתפקיד: נוסף על מס הגולגולת ועל "הוצאות מיוחדות", הוא אמור היה לקבל שתי פסיקות לשנה, היינו: פעמיים בשנה נהגו כמה אנשים לנדור כי יתרמו לו סכום מסוים. הפסיקה נגדרה בדרך כלל ביום כיפור, מאחר שגמילות חסדים נחשבה כדרך לכפרת עוונות.

שום מגבית לא יכולה היתה להתבצע ללא אישור. כלל זה עולה בבירור מפניות לגייס כספים מצד הרשות לנגידים ולמכובדים אחרים, ומהעותו של נגיד המורה לחזן להקריא בבית הכנסת את הבקשה לתרום. מכתבים רבים שכתבו נגידים וגאונים לקהילת פֶסטאט מכילים הנחיות לארגן פסיקה, ובספרות השאלות־ותשובות יש הבטחות לזרז את איסוף הכספים, או הסברים מדוע אי אפשר לארגן פסיקה. השידול לתרום לא נעשה רק בפומבי, אלא גם באופן פרטי, על ידי נכבדים שעברו מבית לבית ומחנות לחנות, כפי שמצוין במפורש בכמה תעודות. מעניין לדעת אם היתה תחרות כלשהי בין הקבוצות המקצועיות השונות. בהתאם לרוח התקופה, מן הנמנע שהיה ארגון רשמי שעסק בגיוס כספים לצדקה, אם בבית הכנסת ואם מדלת לדלת; אבל לחצים לא־רשמיים היו אולי יעילים לא פחות, אם לשפוט לפי הסכומים הסדירים הרבים שתרמו אנשים במספר לא מבוטל.

נשים מוזכרות מעת לעת כתורמות ואפילו כיוזמות מהלכים, במיוחד לתחזוקתם של בתי כנסת, אבל איזכורים אלה תכופים פחות מכפי שאפשר היה לצפות בהתחשב בעצמאותן הכלכלית מרחיקת־הלכת באותם ימים. פעילויות הצדקה שלהן היו פרטיות ואישיות ברובן. נישואין ואירועים משפחתיים אחרים התאפיינו גם הם, בצד היותם טקסים דתיים במהותם, באיסוף תרומות לצדקה. הכספים שנאספו היו משני סוגים: לנצרכים, ולחזנים ולמשוררים אחרים של פיוטים.

למותר לציין שהתחייבויות רבות לא נפרעו. כדי להחיש את קיום ההתחייבויות לתרום, ואולי גם כדי לשתף חברים רבים ככל האפשר בפעילות ראויה לשבח זו, הועסקו כמה מגייסי תרומות בעת ובעונה אחת; הם גם טיפלו לעיתים קרובות בחלוקת התרומות. בתעודה אחת, המציגה את האנשים האחראים לאיסוף התרומות בכל שבוע, ניצב תחן בראש הרשימה, אולי כמחווה של כבוד מיוחד. בעיר שדה אחת (סַנְבּאט),

סוחר שגבה חובות שטרם נפרעו אסף גם את התרומות שלקוחותיו התחייבו לתרום לקופת הקהילה, המכונה כאן שוב ושוב "הציבור".

הסכומים שנאספו עבור חלוקתם של כיכרות לחם לעניים פעמיים בשבוע עלו בדרך כלל על הנחתן למטרה זו, והעודף שימש לצרכים חשובים אחרים דוגמת תשלום משכורות לעובדי הקהילה. מאחר שאיסוף הכספים השבועי היה עמוד השדרה של ההכנסה השוטפת, תעודות רבות מתייחסות אליו, אבל לא תמיד קל להבין את ההליך. דומה כי הצעדים הבאים ננקטו מהמאה ה־11 עד המאה ה־13 ובמהלכה: במשך עשרת ימי תשובה או קצת לאחריהם נהגו חברי הקהל לנדור כמה יתרמו מדי שבוע. אוספי כספים אחדים (תעודות מהמאות ה־11 וה־13 מזכירות שמונה עד 12 אנשים בשמם בכל פעם) נהגו לערוך סיבובים בין הנדרים מדי יום, פרט לשבתות. בימי ראשון ושני הם לא אספו הרבה, אך מיום שלישי ואילך היו הסכומים משמעותיים יותר, והתפילה בבוקר יום חמישי סיפקה הזדמנות לגסות להגיע לסכום היעד השבועי של התרומות. הסכומים שנאספו היו נמסרים לפרנסים במקרים שבהם לא הם ביצעו את האיסוף. או אז היה הפרנס עורך רשימה של התורמים או של הסכומים שהביא כל אחד מעוזרי האוספים, והיה מציין בה – בצד שמאל של דיוחו או על דף נפרד – את הסכומים ששולמו לפקידי הקהילה ולנצרכים, או את הסכומים שהוקדשו למטרות אחרות.

בנוסף לאיסוף השבועי, שתכליתו העיקרית היתה חלוקת לחם לנצרכים, נערכה מגבית תורנית ונשנית לרכישת חיטה, שאף היא הופנתה לקהילה בכללה. בעוד שהתרומות השבועיות היו תמיד בכסף, כפי שמוכיחות כל הרשימות ששרדו, הרי התרומות לחלוקת החיטה נעשו בכסף מזומן או בשווה־כסף; מתנות חיטה נחשבו הולמות וראויות יותר, שכן תמיד הן מופיעות במקום הראשון ברשימה.

היה הבדל בולט נוסף בין איסוף התרומות שנועדו לחלוקת לחם לאלה שנועדו לחלוקת חיטה. בעוד שאיסוף התרומות עבור חלוקת לחם הורכב ברובו מסכומים קטנים ואחידים, תרומות החיטה נבדלו זו מזו בכמותן. דומה שכאשר מגביות נערכו בסמיכות זמן, תרמו אותם אנשים פחות או יותר תרומות זהות.

הסכומים שנדרשו לסוג זה של גמילות חסדים היו מן הסתם גדולים מאוד, שכן מקבלי הקצבות הלחם מופיעים גם ברשימות של הנהנים מחלוקת החיטה. על כן אנו רשאים להניח כי הציפייה היתה, שכל מי שמסוגל לתרום אכן יעשה זאת. המגבית של איסוף החיטה בחודש אב בשנת 1178 מונה 110 בתי אב שתרמו למטרה זו במשך יומיים, אבל סביר יותר שהמהלך נמשך לכל אורך תקופת התענית של תשעת הימים הראשונים של חודש אב, המגיעה לשיאה בצום ט׳ באב לזכר חורבן בית המקדש.

איסוף תרומות קבוע שלישי היה של בגדים לנצרכים ולפקידי הקהילה הזוטרים. הרשימות המתייחסות לביגוד מצביעות על שתי חלוקות בגדים בשנה לפחות. בהתחשב במנהג הנפרץ לקנות וללבוש בגדים משומשים, שהיה מקובל אפילו בקרב אנשים אמידים באותם ימים, מפתיע שאין כל התייחסות לאיסוף בגדים מיד שנייה עבור העניים. רשויות הקהילה הקפידו מאוד להבטיח כי אנשים ממעמד חברתי דומה יקבלו בדיוק אותו סוג בגדים שלבשו בדרך כלל. כל צורה אחרת של חלוקת בגדים משומשים עלולה היתה להוביל לקְנָאוֹת אינסופיות ואולי אפילו למריבות.

שלוש המגביות הללו – לחם, חיטה ופריטי לבוש – דאגו רק לאספקת הצרכים הבסיסיים ביותר. נוסף על כך, במשך השנה נענה הקהל (שנאסף בבית הכנסת) לקשת רחבה של בקשות אישיות.

בעוד שהיה מקובל להוריש בית או חלק מבית ל״קודש״, עד כה נתגלו רק תעודות מעטות יחסית העוסקות בהורשת סכומי כסף או מיטלטלים אחרים למטרות צדקה. יש בידינו מכתב מהעיר צור, שכותבו מוריש 2,000 דינארים לקופה הציבורית המכונה ״קופה של צדקה״. איש מתוניס מוריש את כל רכושו לעניים; עבד משוחרר מעניק רבע מרכושו הניכר לעניי עירו; איש אחר מעלה תרומה לאביונים בקהילה הרבנית של ירושלים.

בתקופות של רעב או אסונות אחרים שהובילו למחסור במזון, נקלעו הפרנסים למצוקה קשה ואפילו לסכנה, כפי שמדגים האחראי לפעולות הצדקה באלכסנדריה, המתלונן בפני הנגיד אברהם בן הרמב״ם על האשמות שהוטחו בו ואפילו על איומים על חייו. הנגיד הורה לרשויות

היהודיות בעיר הנמל הים־תיכונית לאחסן חלק מהחיטה שנאספה למקרי חירום עתידיים. האחראי פעל לפי מצוותו, וכתוצאה מכך היו זמינות לחלוקה רק מנות מזון זעומות. תלמיד חכם מתחרה ניצל את מצוקותיהם והתמרמרותם של העניים, ולאחר שאירגן איסוף תרומות משלו – חילק מייד את החיטה שצבר. בה בעת נפוצו שמועות כי האחראי מטעם הנגיד ניכס לעצמו חלק מהמזון שנועד לעניים. ההסתה נגדו הגיעה לשיאה כשאדם ניגש אליו ואיים לרוצחו אם לא יחלק את המלאי שהצטבר ויעביר את הדו״חות הקהילתיים למישהו אחר שבשמו נקב. ממלא־מקום הדיין ותלמידי חכמים ונכבדים בולטים דחקו באחראי להגיש תביעה משפטית נגד יריביו, אבל זה, כפי שהוא מסביר במכתבו, העדיף, בשל המצב הרגיש, להמתין לתשובת הנגיד או לשובו של אב בית הדין לאלכסנדריה. ראוי לציין, שמתעודות רבות של הגניזה מתקבל הרושם כי אוכלוסיית אלכסנדריה, היהודית והלא־יהודית, היתה מועדת במיוחד למריבות ולאלימות.

הֶקְדֵשים (בתים ורכוש קהילתי אחר)

במשך רוב ימי־הביניים – באירופה המערבית ובביזנטיון, כמו בארצות האיסלם – התקיימו מפעלות צדקה ומוסדות לימוד בעיקר הודות להכנסה מבתים ומנכסי דלא ניידי אחרים שנתרמו למטרה זו. הקהילה היהודית לא יצאה מכלל זה. התיעוד העשיר המצוי במסמכי הגניזה על הנושא מספק תובנה ניכרת לגבי דרך פעולתן של קרנות דחיות בארצות האיסלם, אף כי התפתחותו המוקדמת של מוסד זה לוטה בערפל.

דיווח על ההיסטוריה של הבתים שהיו בבעלות בית הכנסת של הארץ־ישראלים בפֻסטאט עד שנת 1039 מזכיר רק שמונה בתים ושחי חנויות. מאה שנים מאוחר יותר, במשך המחצית השנייה של המאה ה־12, היה המצב שונה לחלוטין. דו״חותיו של פרנס אחד בלבד לשנים 1181 עד 1184 ועד בכלל מכילים פרטים על 29 בתים ועשר חנויות, בעוד שממקורות אחרים ידועים לנו שמותיהם של עשרה בתים נוספים שהיו

בזמנו בבעלות הקהילה היהודית של העיר. יותר מ־90 בתים כאלה מוכרים בדו"חות שנשתמרו מהשנים 1164 עד 1215, ובתים רבים נוספים מופיעים בתעודות מאוחרות יותר.

הגידול הניכר במספר הַקְדשים נבע אולי מאירועים מסוימים, כגון הגירתן של משפחות עשירות מפוסטאט לקהיר הפאטמית, העיר האופנתית יותר ומקום מושבו של הממשל, או עזיבה המונית שמנעה מכירה רווחית של בתים ישנים. תרומתם של נכסים אלה נחשבה נוהג ראוי לשבח ואות ליראת שמים ולקיום מצוות. דומה, עם זאת, כי גם בקרב האוכלוסייה המוסלמית חל גידול ניכר – במאה ה־12 ואילך – במספר ההקדשים ובהיקפם. לפיכך, השינויים הכולטים הניכרים בתעודותינו עשויים לשקף מגמה כללית של התקופה, ולאו דווקא נסיבות ייחודיות לקהילה היהודית. המנהיגים הרוחניים ומנהיגי הקהילה הובילו, כמובן, את המגמה. בית הנזכר תדיר בשנות ה־80 של המאה ה־12 היה ביתו של הראיס אבו מנצור, שמו הערבי של הנגיד שמואל בן חנניה (שנות כהונתו: 1140-1159). מזכירו, הדיין נתן, הוריש אף הוא בית לקהילה. אשתו של נתן הורישה לו מחצית מהבית שבו התגוררו השניים, ואת מחציתו השנייה מסרה לקודש. אין תמה שהדיין נהג כרעייתו לפניו בהתקרב שעתו. אולם גם דמויות פחותות בחשיבותן, מכל שִׂדרות החיים, תרמו בתים לקודש.

כמו כן היו סוגים מסוימים של נכסים, שוכישתם בידי הקהילה אינה מוסברת. כאלה היו, למשל, בית השמן, בית התומן או המטוויה, והאכסניות הקרויות פַּנְדָקים, מבנים שהיו צמודים בדרך כלל לכנסייה או לבית הכנסת והוקצו לאכסנתם של נוסעים נזקקים. אנחנו שומעים על "הפַּנְדָק" או על "הפַּנְדָק בבואר הגדול", וכמו כן על "הפַּנְדָק הקטן" ו"הפַּנְדָק החדש", ועל אחד נוסף שהיה ממוקם בין שני בתי הכנסת. דיירים ששילמו דמי שכירות חודשיים התגוררו בפַּנְדָקים ובבניינים שנקראו על שם הסחורות שיוצרו או נמכרו בהם. בית מטבחיים ומִסְטאח, חלל פתוח שבו נפרשו אריגים לשם צביעה, מוכרים אף הם כחלק מן אַחְבַּאס אל־יַהוּד, נכסי הקהילה היהודית.

קופת הקהילה חָלקה בניינים רבים עם אנשים פרטיים, כולל מוסלמים

ונוצרים – לעיתים משום שהתורם הועיד רק חלק מרכושו לקודש, אבל בעיקר משום שנכסים רבים או מרבית הנכסים, בתקופה הקלאסית של הגניזה, נחלקו בין בעלים שונים. ברגיל התגוררו יותר מדייר אחד בבית השייך למוסד צדקה: לא פחות מחשעה לפי דו"ח משנת 1040 בקירוב, ו־12 או 15 אנשים חלקו ביניהם את ביתו של יצרן הזכוכית בשנת 1183 ובשנים שבאו בעקבותיה. לא תמיד אפשר היה להשכיר את כל הדירות הזמינות. דירות נותרו ריקות אפילו כאשר בבעלות הקהילה היו בתים מעטים. בתקופה מאוחרת יותר אנו מוצאים דירות ריקות בשישה מתוך 15 בתים – בשלושה מהם יותר מדירה ריקה אחת; במקרה אחר בניין שלם נותר ריק. כמה דו"חות מכילים טורים נפרדים לדירות לא־מאוכלסות. בתי מגורים ריקים־למחצה גררו בעקבותיהם לא רק הפסד בהכנסה, אלא אף איום בהסגת גבול מצד הרשויות המוסלמיות והוצאות מיוחדות. בנסיבות אלו אין פלא שחדרים או דירות במִתחם בית הכנסת הושכרו גם ללא־יהודים. מאוחר יותר הפכו מקרים כאלה לשכיחים; בין דייריה של דירה אחת נמנה אפילו דיין מוסלמי, קאדי (שהסתלק בחשאי מבלי ששילם את שכר הדירה).

דו"חות רבים מרמזים או טוענים במפורש שהדיירים פיגרו בתשלומיהם. האיחורים הובילו לעיתים להנחות בשכר הדירה; לעיתים ננקטו צעדים מחמירים לגביית דמי השכירות. תקנון שכירות מאוחר, שרק ארבע הפסקאות האחרונות מתוכו נשתמרו, מעלה את הנקודות הבאות:

א. שום תירוץ לאיחור בתשלום החודשי לא יתקבל. במקרה של מחסור, "כשם שאתה מקבץ נדבות למזונך, קבץ נדבות לדמי השכירות".

ב. הסכום שקבעו שלושה מומחים יהודים הוא סופי, ואין לערוך בו שינוי חד־צדדי.

ג. הדיירים נדרשים להראות את החוזה בינם לבין ההקדש (כאן מצוין המונח הערבי וַקְף) כל אימת שהם מתבקשים לעשות כן.

ד. איש אינו רשאי לנצל את השפעתם של מכרים מוסלמים כדי להשיג מגורים או שכר דירה זולים מאלה שקבעו המומחים.

במקרה שלא יעמוד בתנאי התקנון, מסתכן הדייר לא בפינוי אלא בחרם, "שיפגע בו וברכושו". הן ההלכה היהודית והן זו המוסלמית קובעות, כי דמי שכירות ומשכורות יש לשלם בסוף התקופה שעבורה הם משולמים. עם זאת, בתקופות מאותרות יותר, כאשר קופת הקהילה נקלעה למצוקה קשה, מראים החוזים שעליהם היתה חתומה כי השוכרים נדרשו לשלם את שכר הדירה לשנה ואפילו לשנתיים מראש. דמי השכירות שנקבעו בחוזים אלה היו כנראה נמוכים מהרגיל, ובאחד המקרים נאמר הדבר במפורש.

בדרך כלל טיפלו כמה אנשים ברכוש המגוון של הקהילה. הפקיד שהיה אחראי במיוחד למשימה זו ונזכר בתדירות הגבוהה ביותר בהקשר זה היה הפרנס. הפרנסים היוו כעין מועצה מינהלית שקיבלה את הנחיותיה מראש הפרנסים, במקום שמִשרה זו היתה קיימת, או ממנהיג הקהילה, היה אשר היה מעמדו או תוארו באותה עת. חזנים ושמשים ביצעו לעיתים קרובות עבודה מינהלית. נכסים גם החכרו לגובים מקצועיים, שחלק מהם לא היו יהודים. באביב 1150 מינה הנגיד הנמרץ שמואל בן חנניה מנהל כללי לכל רכוש הקהילה – החל בבתי הכנסת, הספרים, קישוטי הכסף והאריגים היקרים שלה, וכלה בבתים, בבוסתנים ובמטעי התמרים שלה. הוא אפילו שיחרר את המנהל מהפיקוח על בתי הדין. למאמץ כביר זה למִרכוז נודעו כמה השפעות חיוביות, מאחר שהמנהל החדש החל לשקם את הנכסים שנפגעו או נהרסו. אבל ריכוז סמכויות כה מופלגות לא היה לרוחו של הציבור היהודי וגם עמד בסתירה מסוימת להלכה היהודית, שהעניקה לבתי הדין את הסמכות העליונה בכל הנוגע לרכוש הקהילה. המִשרה בוטלה על ידי יורשו המיידי של שמואל, הגאון נתנאל בן משה, או על ידי הרמב"ם בתקופת כהונתו הראשונה. אולם לרפורמות שהנהיג אותו מנהל נודעה השפעה מרחיקת לכת: יותר ממאה שנים לאחר מכן, בשנת 1252, הציגו כמה זקנים את כתב מינויו בפני נכדו של הרמב"ם, הנגיד דוד בן אברהם, כבסיס לכל התביעות מצד הקופה הציבורית או כלפיה.

הדו"חות של גובי ההכנסות, שנשתמרו בחלקם בטיוטות ובחלקם בהעתקים נקיים, נערכו בדרך כלל לחודש או לחודשיים; אחדים מכסים

תקופות ארוכות יותר – ארבעה חודשים או אפילו חמישה. סיכום ההוצאות וההכנסות לששת החודשים המקבילים למחצית השנייה של השנה המוסלמית מצביע, כמדומה, על כך שהדו"חות השנתיים לגבי בניינים הוכנו, לפחות בתקופות מסוימות, לפי לוח השנה המוסלמי ולא לפי הלוח היהודי. יש לנהוג בתעודות אלו משנה זהירות: הנטייה לגיוון אצל הסופרים הימי־ביניימיים וסיבות אחרות (כגון חילופי דיירים) עשויות היו להביא לידי כך שאותו בניין מוזכר בשניים או שלושה כינויים שונים. יתרה מזו: ברוב המקרים מצוינים רק התקבולים בפועל; אין כל סימן לכך שהם מייצגים את מלוא דמי השכירות או רק חלק מהם, או שמא סכומים אלה משקפים תשלומי פיגורים.

מאחר שרעיון הקופה המרכזית לא היה מוכר, כל גוֹבֶה שימש גם כשַׁלָּם. המאזן שלו הציג הכנסות בצד ימין והוצאות בצד שמאל (הסיבה לסדר זה של הטורים היא, כמובן, כיוון הכתיבה בעברית כבערבית, מימין לשמאל). לעיתים רשומות ההכנסות מעל להוצאות. לפי תכליתו של הדו"ח, הצד המוקדש להכנסה מציג את השלומיו של כל דייר ודייר או את התשלום הכולל של כל בית או את הכנסתו החודשית הכוללת של הגובה. בכמה דו"חות מצוינים הפיגורים או התשלומים הנוספים של הדיירים. בצד של ההוצאות מצויה במקום הראשון תחזוקתם של הבניינים הנידונים, כולל מס קטן הקרוי חִכּר, או דמי חכירה (זאת משום שהקרקע היתה בבעלות הממשל), תשלומים קבועים ומתנות לשומרים ולמתחזקי הבניינים, הוצאות בגין סילוק אשפה וטיהור בורות שופכין, ומעל לכול בעבור תיקונים. בדו"ח חציי־שנתי אחד הגיעה עלות התיקונים כמעט לשליש מההכנסה הכוללת.

נוסף על הוצאות אלו, פריטים רבים מספור – המשתנים מדי חודש – מעידים על הצרכים המגוונים ועל השירותים החברתיים של הקהילה. ראשית, ההוצאה על שמן זית או שמן פִּשתה להארת מקומות תפילה ולתכליות רבות אחרות; שנית, תשלומים לפקידי הקהילה ולמוֹרֶיה (האחרונים קיבלו סכומים קטנים בלבד עבור יתומים ובני עניים שאותם לימדו בחודש הנידון); שלישית, מיגוון אקראי של מענקים לנצרכים מכל הסוגים; לבסוף, במקומות שבהם היו יתרות מזומנים נמסרו קופות של

דוהמים או דינארים, או "שטרות בנקאיים" – לא לגזבר, שהרי לא היתה מִשרת־קבע של גזבר, אלא לאנשים מסוימים כגון פרנס, חזן או שמש. בדרך כלל שימשו כמה אנשים כגזברים בכל חודש.

יש בידינו מידע חד־משמעי לגבי עלות הניהול של הקודש. בדו"חות שונים העוסקים בגבייה, עמלת הגובֶה היא תמיד עשרה אחוזים מן ההכנסה – עמלה סבירה בהתחשב בבעיות השונות שעימן נאלץ להתמודד. מעת לעת, כאשר הרשויות המוסלמיות נהגו בחמדנות או כאשר ההכנסה פחתה מסיבות אחרות שלא היו תלויות בגובֶה, היו מגיעים להסדר מיוחד בנוגע לפיצויו. טרם בשלה העת להעריך את ההכנסה הכוללת מנכסי דלא ניידי של קופת הקהילה כפי שהיא משתקפת בתעודות הגניזה. עובדה אחת בולטת בבירור: במחצית השנייה של המאה ה־12 ובמחצית הראשונה של המאה ה־13, תקופה שלגביה יש ברשותנו תיעוד עשיר יחסית, הניבו נכסי דלא ניידי שהקהילה ירשה או קיבלה בתרומה חלק גדול מהכנסתה הקבועה. מוזר במקצת לגלות את המתים דואגים לסיפוק צורכיהם של החיים; ברם, תופעה זו עולה בקנה אחד עם תרבות שאנשיה השתוקקו להציל את נשמותיהם באמצעות גילויים מיוחדים של יראת שמים.

הפקידים

למרות מידה מסוימת של קביעות בסולם השכר ובסוגי הכנסה אחרים שאפשר לזהות בתעודות הגניזה, נראה שלכל שכיר של הקהילה היה חוזה מיוחד שגם הותיר מרחב תמרון ניכר לתַגמול בהתאם לטיב העבודה. הטבה אחת הוענקה כמדומה לכל הפקידים, בכירים כזוטרים: הקהילה שילמה את מס הגולגולת שלהם לממשל המוסלמי. בין שהיה זה שמש בית כנסת בשנת 1075 ובין שהיה זה אב בית הדין היהודי של הבירה בשנת 1213 או מורה בעיר קטנה – הקהילה שילמה או התחייבה לשלם את מס הגולגולת עבור כולם. יש דוגמאות רבות לתשלום זה בתעודותינו (לאמיתו של דבר, סידור זה נותר בעינו עד לתקופה

העות'מאנית המאוחרת). במובן זה, מעמדו של השוחט ראוי לציון מיוחד. היה עליו להעביר לקהילה חלק מהכנסתו השבועית, אבל הקהילה שילמה את מס הגולגולת שלו. לעובדה שהקהילה שילמה את מס הגולגולת עבור אנשים אלה, שהפרוטה לא היתה מצויה בכיסם, נודעה משמעות רבה מבחינתם. דומה, עם זאת, כי משמעותה של הטבה זו שניתנה לפקידי הקהילה לא היתה כספית גרידא; מקורה בהוראה התלמודית שלפיה תלמידי חכמים – וכלל, רק תלמידי חכמים מונו לפקידי קהילה – אינם צריכים לחלוק בנטל המוטל על הציבור. הוראה זו התבססה על ההנחה המוסרית שהלימוד משחרר את האדם: "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות" (משנה אבות ג ה).

אשר למשכורות, התעודות מצביעות על הסדרים שונים. ההסבר לשינויים אלה נובע לא כל כך מן ההבדלים בזמן או במקום, אלא מן השוני במקורות שמהם שולמו המשכורות. מַקדֵם מחברון מתלונן על כי לא קיבל פסיקה או משכורת שבועית. לעיתים קרובות אנו קוראים במקורותינו על שתי שיטות התשלומים הללו. באותה מידה של תכיפות אנו מוצאים משכורת חודשית. שבנמה מקרים שולמה לאותם פקידים המופיעים בתעודותינו במקבלי משכורות שבועיות. הסיבה לכפילות זו היתה טכנית: דמי השכירות עבור בתים בבעלות הקהילה שולמו מדי חודש בחודשו; על כן, כאשר הגובֶה של דמי השכירות פעל כשָלָם, חושבו המשכורות על בסיס חודשי. ואילו כאשר שולמו המשכורות מתרומות שבועיות של חברי הקהילה, נערכו רשימות המשכורות מדי שבוע. מאחר שמרבית הרשימות אינן מתוארכות, קשה לומר אם פקיד מסוים קיבל תשלומים שבועיים וחודשיים בעת ובעונה אחת, אף כי ייתכן בהחלט שהיתה כפילות מעין זו.

רוב פקידי הקהילה, מהחזנים ומטה, מופיעים גם כמקבלי לחם וחיטה. הם קיבלו בדרך כלל כמויות גדולות יותר מהנצרכים שהופיעו איתם באותה רשימה. לפי הנוהג המינהלי המוסלמי, התשלום לשכירים התבצע בחלקו בכסף מזומן ובחלקו בסחורות, הֶסדר שחל על מורה פרטי ובה במידה על חייל או קצין בצבא. הדינאר גַ'יִשי, יחידת התשלום לחייל המוסלמי, הורכב מרבע דינאר ומכמויות מסוימות של חיטה ושיבולת

שועל. אולם ייתכן שהכללתם של חזנים, שמשים, משגיחים על בתי מטבחיים ועל מחלבות, שומרי לילה ואחרים (דוגמת פרנסים מעת לעת) ברשימות מקבלי הלחם והחיטה לא היתה העתקה של נוהג מוסלמי, אלא נוהג יהודי עתיק יומין: הרעיון שעמד אולי מאחורי נוהג זה היה כי מקצועות אלה משכו אליהם ברגיל אנשים שנזקקו נואשות לשכרם ונמנו, לפחות להלכה, עם העניים.

דומה כי לא היה נוהג אחיד בכל הנוגע לחלוקת בגדים לפקידי הקהילה. בכמה רשימות קיבלו חזנים, שמשים ופקידים זוטרים אחרים, ואפילו הפרנס האחראי לחלוקה, פריט לבוש או פיצוי כספי קטן. ברשימה אחת שנכתבה בערך בשנת 1200 מוקצה לדיין, לחזן, לשמש ולפרנס האחראי לחלוקה סכום נאה מאוד, 45 דרהמים לאדם; מאחר שהפרנס מציין בהערה נוספת לדיווח שלו שכבר קיבל 22½ דרהמים עבור בגד יוֹסֵפי, אנו רשאים להניח כי הסכום של 45 דרהמים הספיק לשני פריטי לבוש. ראוי לציין שהדיין והשמש, אף כי משכורותיהם היו שונות, קיבלו סכומים זהים ללבוש.

כפי שציינו קודם, העודות רבות מצביעות על כך שפקידי הקהילה – ובמיוחד שמשים וחזנים – התגוררו במִתחם של בית הכנסת. כמה איזכורים מעוררים את הרושם שפקידים אלה לא שילמו שכר דירה עבור מגוריהם, ורשימה אחת קובעת זאת במפורש. אולם תעודות מאוחרות יותר מציגות אותם כמי שמשלמים דמי שכירות לקופת הקהילה כשאר הדיירים. הטבה חשובה נוספת שממנה נהנו הפקידים היתה תשלום שכר הלימוד של ילדיהם על ידי הקהילה. ברוב המקרים לא נאמר אם הנערים האמורים היו יתומים מאב או לא. אף כי בדרך כלל עמדה הדאגה לכל האלמנות ולכל הילדים היתומים מאב בראש מעייניה של גמילות התסדים הציבורית, רבות מרשימותינו מלמדות כי למשפחותיהם של פקידי קהילה שהלכו לעולמם הוקדשה תשומת לב מיוחדת.

כלום היה משהו המזכיר קצבה לפקידים שפרשו לגימלאות? הנתונים שלנו, כמות שהם, מצביעים כמדומה על כך, שכאשר פרשו פקידים לגימלאות (לגמרי או באופן חלקי) הם קיבלו רק חלק משכרם הקודם, אבל הדבר רחוק מלהיות ודאי. בכל מקרה, עבודות נוספות שהיו קשורות

בכל מִשרה ומִשרה ותשלומים מסוגים שונים היוו את מקור ההכנסה העיקרי של פקידי הקהילה. הדיינים, החזנים והשמשים מילאו דרך קבע תפקידים מסוימים בחתונות ובלוויות, אירועים משפחתיים שהכנסותיהם מהם היו גדולות בהרבה ממה שקיבלו מקופת הקהילה. בדרך כלל הדיינים היו גם נוטריונים וסופרים, ועבור כל מסמך שכתבו שילמו להם הצדדים המעורבים שכר הוגן.

בספרו *משנה תורה* עומד הרמב"ם על התפיסה הדתית הקדומה, שלפיה שירות ציבורי כגון ישיבה בדין או הוראה למבוגרים צריך להיעשות ללא תגמול. העדות של הגניזה מלמדת כי דרישה זו לא היתה מופרכת כפי שהיא נדמית. המשכורות ששולמו מקופת הקהילה למשרתי הציבור לא היו אלא "פיצוי על ביטול זמן"; הכנסתם האמיתית באה ממיגוון גדול של מקורות אחרים, סידור שעלה בקנה אחד הן עם הגישה הדתית והן עם רוח היוזמה החופשית, שאיפיינו את החברה היהודית בת הזמן. מקרים של שירות ללא תשלום שניתן לקהילה, כגון הוראה למבוגרים, ישיבה בדין וביצוע משימות דתיות שונות, המשיכו להתקיים עד תקופה מאוחרת במאה ה־20, ולא רק במזרח־אירופה – שבה התמידו החיים היהודיים המסורתיים עד מלחמת העולם השנייה – אלא גם פה ושם במקומות אחרים.

הנצרכים

המשפחה היתה מִפלטם הראשון של אנשים במצוקה. ההשפלה שהיתה מנת חלקה של משפחה מורחבת, שלא היתה מוכנה או מסוגלת לתמוך באחד מבניה שמעד, די היה בה כדי להמריצה להיחלץ לעזרתו. הגנה זו לא חלה, כמובן, על אנשים עריריים, זרים ואחרים, או על משפחות מרוששות שכל בניהן היו אביונים. הקהילות שהותירו לנו את תעודותיהן בגניזה הקהירית הושיטו עזרה מסוגים רבים לאומללים אלה, כולל תשלומים בכסף מזומן ותמיכות מסוגים שונים, שכיסו את צורכיהם הבסיסיים של החיים וגם את קבורת המתים.

בראש וראשונה היתה החלוקה השבועית של הלחם, מצרך המזון העיקרי. הלחם חולק דרך קבע במשך כל תקופת הגניזה, והיה מאפיין בולט של גמילות החסדים הציבורית. פעמיים בשבוע, בימי שלישי ושישי, נהגה קהילת פֶסטאט לחלק בין 500 ל־600 כיכרות לחם לכ־140 אנשים או משקי־בית, כאובעה כיכרות לכל מקבל בממוצע. הקפדה מרַבית נקטה כדי להבטיח שכל משק־בית יקבל בדיוק את המגיע לו – לא פחות ולא יותר – עובדה העולה בבירור מהשינויים בהקצבות, הניכרים משבוע לשבוע ואפילו מיום שלישי עד יום שישי. ארבעה כיכרות לחם, שמשקלם הכולל הגיע ל־1,750 גרם, לא היו, כמובן, מזון המספיק לשבוע; אבל הקהילה חילקה גם חיטה, ואולי פירוש הדבר היה שבהזדמנויות מיוחדות העדיפו אנשים עניים לאפות בעצמם את לחמם (או שמא להכינו בבית ולמוסרו לאפייה אצל פַּראן). בכמויות הלחם והחיטה, אפילו במשולב, לא היה כדי לספק יותר מאשר קיום בסיסי. לכמה גֶּרים, כנראה אירופים ממוצא מיוחס, הוקצבו כמויות גדולות מהרגיל של חיטה, אולי משום שהרגלי האכילה שלהם היו כה שונים מאלה של האוכלוסייה המקומית. לדעה זו נמצא אישוש מסוים בפרגמנט של תעודה. גר מביע את תודתו בעברית מופלאה לאשה מכובדת שדאגה לו. הוא מודה לה על הלחם המשובח ששלחה אליו, ואחר נותן לה הוראות כיצד לאפות עוגות מסוימות (הוא מציע להכניס לתוכן זנגביל חם). בפתיח למכתבו הוא מספר "כי בעת שהייתי בשרוית [כ]דת של הבל שהייתי [בה היו] מגישים לפני י"ב מטעמים ויותר [בכל] יום. וגם לחם חמודות טוב עד למאוד [...] ביקשתי מיום אשר באתי בארץ ישמעאל [...] ועל זה לא יכולתי עד שמצאתי חן [בעיני גִּברתי]".

חלוקת בגדים

היו שני סוגים של חלוקת בגדים: אחת לבעלי התפקידים של הקהילה והאחרת לעניים. מכובדים קיבלו מַקדַּר (מילולית: משהו בעל ערך), מונח שמשמעותו כנראה פריט לבוש יקר; אולם רוב הבגדים שחולקו היו

צנועים. הרשימות מזכירות מלבושי לֶבֶד או, ברוב המקרים, משהו המכונה ג'וח'אניה. היתה זו כנראה גלימה עם ברדס, הדומה לַבֶּרנוּס המַגרבי בן־ימינו.* כמו כן מוזכרת פּוטָה, יריעה דמוית סארי, שמחירה השתנה מקצה לקצה בהתאם לסוג האריג שלה. מכובדים שהיו זכאים לקצבאות קיבלו יריעות בד שמהן נהגו לתפור בגדים לפי טעמם. לעיתים ניתן פריט לבוש מסוים ליותר מאדם אחד. מעת לעת, במקום מתנות בגדים, ניתן כסף מזומן, אף כי לא סביר שהסכומים הוועומים המוזכרים בדו"חות – ממטבע כסף אחד עד חמישה מטבעות כסף – הספיקו למלבושים רבים (הקצבת המזומנים לביגוד לא ייצגה את הסכום המלא שקיבל אדם נצרך בתקופה מסוימת, אלא את החלק שהקצה לו גוֹבֶה פלוני במשך חודש מסוים). כך אנו מוצאים סַרְבּ, שִפחה משוחררת, שקיבלה ג'וח'אניה בסתיו 1183, וחודשים ספורים בלבד לאחר מכן קיבלה חמישה דרהמים עבור בגדים. רוב מקבלי הקצבאות מצדקה זו היו נשים, בהתאם להוראה התלמודית ולדעה השגורה, כי לשם שמירה על הצניעות דרוש לנשים לבוש הולם.

תמיכות אחרות

ככלל, מגורי חינם בבתים שבבעלות הקהילה לא היו בין ההטבות שניתנו לנצרכים, לפחות לא בתקופה המאוחרת יותר. אולם משפחות עניות רבות גרו בבתים שהיו שייכים להֶקדש, ורבים מדיירי הבתים הללו מופיעים ברשימות הצדקה של הקהילה. עיון מדוקדק יותר בהתייחסויות המרובות

* סביר להניח שגלימה זו היתה דומה או זהה לג'וח'ה, בצין גלימה או מעיל גשם מהמאה ה־14, שלפי דיווחו של הנוסע המוסלמי אל־מַקרִיזי (נפטר בשנת 1442) לבשו אותו אירופים חורים אחרים בקהיר, וכמותם עניי העיר; רק מאוחר יותר, כאשר מחירי הבגדים הרקיעו שחקים, החלו גם אנשים מכובדים ללבוש מלבוש זה. אליהו אַשתור הֵפנה את תשומת הלב לג'וח'אניות יקרות ממשי, פשתן מעולה או אריגים יקרי־ערך אחרים; מלבושים כאלה מופיעים ברשימות נדוניה ("קווים לדמותה של הקהילה היהודית במצרים בימי־הביניים," ציון, ל' [תשכ"ה], עמ' 68). סביר להניח אפוא, כי המונח ג'וח'אניה, הגם שהוא נגזר מג'וח', בד (צמר), מציין את גזרת המלבוש ולא את החומר שממנו הוכן.

לדמי השכירות המצויות בתעודות הגניזה מוכיח כי עניים רבים שילמו שכר דירה מופחת: לכן, הגם שלא היו מגורי חינם, היה הדיור מסובסד. אחרי המזון, הביגוד והדיור, הכסף לתשלום הג׳אליה היה הצורך הדוחק ביותר של בן לקבוצות מיעוט תחת שלטון האיסלם. אי־תשלום מס זה גרר בעקבותיו מאסר, שבשל מצבם המחריד של בתי הכלא באותם ימים עלול היה להסתיים במות האסיר. לא תהא זו גוזמה לומר כי הקבוצה הגדולה ביותר של בקשות עזרה שנשתמרה בגניזה היא לסיוע בתשלום הג׳אליה. צדקה זו, שנחשבה כשווה כמעט לַגדול שבמפעלות הראויים לשבח – ״פדיון שבויים״ – לא הושארה אך ורק ליחזמה פרטית; בתקופות מסוימות היא היתה מושאם הראשי של מאמצי הקהילה. ברוב מהרשימות שנשתמרו, כי רוב האנשים שביקשו סיוע לא היו עניים מרודים. לפיכך ציפתה מהם הקהילה כי ישלמו כמידת יכולתם, ונטלה על עצמה לשלם את היתרה.

בחומרי הגניזה לא נמצאה עד כה התייחסות כלשהי לבית חולים יהודי. עובדה זו מפתיעה במידת מה, שכן הן תעודות הגניזה והן מקורות ערביים מזכירים כי רופאים יהודים עבדו במה שאפשר לכנות בתי חולים ממשלתיים, היינו: כאלה שנוסדו בידי שליטים מוסלמים; אולם אין איזכורים בגניזה לחולים יהודים שעשו שימוש בבתי החולים המוסלמיים. מנגד, תעודותינו מהמאה ה־11 ומהמאה ה־12 כאחת מעידות על קיומן של תרומות צדקה עבור תרופות לנזרכים יהודים או לחולים עניים בכלל. רופאים טיפלו בחולים עניים ללא תשלום – בתנאי שהחולים מסוגלים היו להגיע אל הרופאים. הן הרמב״ם והן נכד־נינו דוד בן יהושע נתנו ייעוץ רפואי והושיטו עזרה רפואית לעניים שעימם באו במגע במעמדם כראשי היהודים. נכים רבים מכל הסוגים מוזכרים ברשימות מקבלי ההטבות מקופת הקהילה. העיוורים, אף כי לא היו כנראה מרובים במיוחד, היוו כנראה קבוצה מיוחדת.

החינוך, סעיף משמעותי בתקציב המשפחה, הוענק על ידי הקהילה היהודית ליתומים (היינו: יתומים מאב) ולבני עניים. התייחסויות רבות לעניין זה נמצאות בתעודותינו, במיוחד פרטים על תשלומים למורים המוזכרים בדו״חות החודשיים או השבועיים. מדיניות חינוך זו השתנתה

במשך הזמן. במאה ה־11 ובתחילת המאה ה־12 אנו קוראים כי הקהילה העמידה לרשות היתומים כיתות מיוחדות ואף סיפקה להם מזון; מאוחר יותר נמסרו יתומים ובני עניים למורים שהקהילה שילמה את שכרם. את השינוי הזה אפשר אולי לייחס לא לתובנה חינוכית חדשה, אלא ליוזמה כללית במספר הילדים בפֶסטאט. מכתב שמוען לנגיד מצביע על כך שמקובל היה שהקהילה תספק חינוך מוערי גם ליתומות, וכי נתרמו ספרים לבית הכנסת לשימושם של היתומים.

אנשי הים התיכון, והיהודים במיוחד, הִרבו במסעות. מחסור במשאבים היה תמריץ ולאו דווקא מכשלה ליציאה למסע, שכן הקהילות המקומיות נהגו לשכן, להזין ובמידת הצורך להלביש זר נצרך ולדאוג לכך שיגיע אל המקום הבא שיוכל לדאוג לו. יש בגניזה שפע של התייחסויות למפעלי צדקה כאלה. אנשים מחוץ לפֶסטאט הם בדרך כלל הקבוצה הגדולה ביותר ברשימות הנצרכים המקבלים לחם. אף כי אנו שומעים מעט על דיור, אפשר להניח כי מאחר שהקהילה החזיקה בבעלותה בתים שרק לעיתים נדירות הושכרו בשלמותם, וכן כמה פֻּנדָקים, שימשו בתים כאלה לשיכון נוסעים, עשירים כעניים.

בהגיעו למקום כפֶסטאט עשוי היה הזר להתעכב בו זמן־מה. אם נפל הנוסע למשכב, נגרמו לקהילה הוצאות כבדות, במיוחד אם היה במקרה תלמיד חכם: צריך היה לשכנו בבית מגורים ולספק את מזונו, את תרופותיו ואת צרכיו האחרים. החזנים, לעיתים קרובות אנשים שהִרבו במסעות בעצמם, שימשו בדרך כלל כמארחים. לבסוף, צריך היה לשלוח את האורח לתחנה הבאה במסעו. במקרה של אורח מכובד, מלווה בפמליה, היה זה סעיף כבד־משקל בהוצאות. לעיתים אצה לנוסע הדרך לתפוס שיירה, ואז היה הנגיד מבקש מהקהילה להחיש את גיוס הכספים עבורו. מעת לעת, במיוחד כאשר היה מדובר באדם ממעמד נמוך, הרשות שנשאת באחריות למסעו דאגה לכך שיגיע למחוז חפצו. לדוגמה, לאחר שאירגן את מסעה של אשה ענייה ובתה הקטנה מפֶסטאט לאלכסנדריה, ביקש הנגיד אברהם בן הרמב״ם מקהילת אלכסנדריה לשלוח אותה לארץ ישראל, שבה התגוררה בְּתה הבוגרת ובה היה לה רכוש מסוים.

כאשר זר השתהה במקום תקופה ארוכה או השתקע בו לצמיתות,

צריך היה למצוא לו עבודה. את העובדה שמורים וחזנים כה רבים מארצות זרות מופיעים בתעודות הגניזה אפשר לייחס בחלקה לקושי למצוא תעסוקות אחרות לאנשים שהיו משכילים אך חסרי אמצעים. באחד המקרים מונה זר שזה עתה הגיע, באורח ההולם ביותר, למנהל הקַרַוַאנְסַרַאי (מלון אורחים, פונדק) הקהילתי. התעודה העוסקת בכך מציינת שהמְשֻׂרה ניתנה לו מפני שנחשב עדיף על פני בני ארצו שהגיעו איתו, אבל הוא התברר ככישלון חרוץ. קהילות ניסו לווסת את זרם הזורים. נוסע שעצר בפֶסטאט, בדרכו לירושלים מארץ הפראנקים, התבקש על ידי הישיבה להיפגש עם "החבר המעולה" עֲלִי בן עמרם, שעל פי דיווחו אמור היה להיקבע אם העולה לרגל יתקבל בברכה בעיר הקודש; מהתעודה ברור שהעולה לרגל התכוון להשתקע שם לצמיתות. אל אותו נכבד הגיעה גם פנייה בשמו של חזן מספרד, מטופל בילדים קטנים, שגלה מארצו (מטעמים שאינם מפורטים); הגולה מצא מקלט זמני ביישוב קטן בדרכו לפֶסטאט.

פדיון שבויים

פדיון שבויים היה הפעולה היקרה ביותר שלה נתבעה הצדקה הציבורית. ראשית, צריך היה לשלם סכום של $33\frac{1}{3}$ דינארים ככופר נפשו של אדם שנשבה בידי שודדי־ים; לאחר מכן צריך היה לספק לו בגדים, מאחר שבגדיו נלקחו תמיד על ידי שודדי־הים; כמו כן צריך היה לכלכלו בזמן שבגדיו נלקחו תמיד על ידי שודדי־הים; כמו כן צריך היה לכלכלו בזמן ששהה בארץ ובזמן שעשה את דרכו לארץ מוצאו. צריך היה לשלם עבורו מס גולגולת ומס נמל (שהגיעו במקרה אחד ל־$2\frac{1}{2}$ דינארים) לרשויות המוסלמיות, וכמובן צריך היה להשיג את דמי נסיעתו חזרה. שבוי אחד עשוי היה לעלות לקהילה יותר מאספקת לחם ל־150 איש במשך חודשיים. גיוס סכומים כאלה דרש מאמץ קהילתי גדול, שאליו נרתמו כל היסודות בחברה היהודית.

נוסף על כל הדרישות הללו, שהופנו לנדיבות הפרטית והקהילתית – חוזרות ונשנות ותובעניות לעיתים – התרחש מעת לעת אסון שרק

באמצעות מאמצים יוצאי־דופן אפשר היה להתגבר על תוצאותיו או למַתֵּן אותן. בתקופת הגניזה נהרסו בתחילה בתי התפילה הנוצריים והיהודיים בשנת 1012 בערך, הֶרס שגרר עשרות שנים של שיקום; ואז חרבה ארץ ישראל בידי בדואים וסֶלג'וקים, ומאוחר יותר בא כיבוש ירושלים בידי הצלבנים בשנת 1099. תעודות הגניזה מוכיחות שהאוכלוסייה היהודית של עיר הקודש לא נכחדה כולה, כפי שסברו לפנים, אבל כיבוש העיר יצר בעיית פליטים מעיקה. כאשר כבש צלאח אל־דין את ירושלים מחדש בשנת 1187, נעשו מאמצים גדולים לשקם את בתי הכנסת היהודיים. לבסוף, בשנת 1265, כאשר הסולטן בַּיְבַּרְס איים לשרוף את נוצריי קהיר ויהודֶיה אבל המיר את העונש בקנס כבד ביותר, השתדלו הקהילות היהודיות של הריף המצרי לעזור לאחיותיהן בבירה לעמוד בנטל שלא היו מסוגלות לשאתו לבדן.

סוף דבר: הערכת השירותים החברתיים

למותר לציין שאנו מסוגלים לשחזר תמונה חלקית בלבד של השירותים החברתיים בקהילה היהודית הים־תיכונית במאות ה־11 עד ה־13; מקורותינו מקוטעים ואינם מייצגים באופן שווה את כל התקופות ואת כל המקומות. המאפיין הבולט ביותר של שירותים אלה היה שכולם היו מושרשים במוסדות תלמודיים טהום־איסלמיים, שהשתנו אך מעט בתקופת הגניזה. לדוגמה, במשך כל התקופה התבצעה חלוקת לחם פעמיים בשבוע. חלוקות החיטה, הבגדים והכסף המזומן נשארו קבועות גם הן – כל עוד הקהילה המרושתת היתה מסוגלת לעמוד בהוצאות. כי בספרו *משנה תורה* מונה הרמב"ם שמונה דרגות של גמילות חסדים, שהעליונה בהן היא הושטת עזרה בדמות מתנה, הלוואה, שותפות או מעסוקה לחבר בקהילה שמעד, עזרה שתחסוך ממנו את הצורך לקבל סיוע ציבורי. יש עדויות בשפע בתעודות הגניזה לכך שרבים מבני הקהילה שעו להתראתו של הרמב"ם (המבוססת על הנאמר בגמרא); אולם היא חלה רק על קרובי משפחה, ידידים ועמיתים לעבודה, או על

צריך היה למצוא לו עבודה. את העובדה שמורים וחזנים כה רבים מארצות זרות מופיעים בתעודות הגניזה אפשר לייחס בחלקה לקושי למצוא תעסוקות אחרות לאנשים שהיו משכילים אך חסרי אמצעים. באחד המקרים מונה זר שזה עתה הגיע, באורח ההולם ביותר, למנהל הקַרַוַאנְסַרַאי (מלון אורחים, פונדק) הקהילתי. התעודה העוסקת בכך מציינת שהמְשֹרה ניתנה לו מפני שנחשב עדיף על פני בני ארצו שהגיעו איתו, אבל הוא התבדר ככישלון חרוץ. קהילות ניסו לווסת את זרם הזורים. נוסע שעצר בפֻסטאט, בדרכו לירושלים מארץ הפראנקים, התבקש על ידי הישיבה להיפגש עם "החבר המעולה" עֲלִי בן עמרם, שעל פי דיווחו אמור היה להיקבע אם העולה לרגל יתקבל בברכה בעיר הקודש; מהתעודה בדור שהעולה לרגל התכוון להשתקע שם לצמיתות. אל אותו נכבד הגיעה גם פנייה בשמו של חזן מספרד, מטופל בילדים קטנים, שגלה מארצו (מטעמים שאינם מפורטים): הגולה מצא מקלט זמני ביישוב קטן בדרכו לפֻסטאט.

פדיון שבויים

פדיון שבויים היה הפעולה היקרה ביותר שלה נתבעה הצדקה הציבורית. ראשית, צריך היה לשלם סכום של $33\frac{1}{3}$ דינארים ככופר נפשו של אדם שנשבה בידי שודדי־ים; לאחר מכן צריך היה לספק לו בגדים, מאחר שבגדיו נלקחו תמיד על ידי שודדי־הים; כמו כן צריך היה לכלכלו בזמן ששהה בארץ ובזמן שעשה את דרכו לארץ מוצאו. צריך היה לשלם עבורו מס גולגולת ומס נמל (שהגיעו במקרה אחד ל־$2\frac{1}{2}$ דינארים) לרשויות המוסלמיות, וכמובן צריך היה להשיג את דמי נסיעתו חזרה. שבוי אחד עשוי היה לעלות לקהילה יותר מאספקת לחם ל־150 איש במשך חודשיים. גיוס סכומים כאלה דרש מאמץ קהילתי גדול, שאליו נרתמו כל היסודות בחברה היהודית.

נוסף על כל הדרישות הללו, שהופנו לנדיבות הפרטית והקהילתית – תורמות ונשנות ותובעניות לעיתים – התרחש מעת לעת אסון שרק

באמצעות מאמצים יוצאי־דופן אפשר היה להתגבר על תוצאותיו או למַתֵן אותן. בתקופת הגניזה נהרסו בתחילה בתי התפילה הנוצריים והיהודיים בשנת 1012 בערך, הֶרס שגרר עשרות שנים של שיקום; ואז חרבה ארץ ישראל בידי בדואים וסֶלג'וקים, ומאוחר יותר בא כיבוש ירושלים בידי הצלבנים בשנת 1099. תעודות הגניזה מוכיחות שהאוכלוסייה היהודית של עיר הקודש לא נכחדה כולה, כפי שסברו לפנים, אבל כיבוש העיר יצר בעיית פליטים מעיקה. כאשר כבש צלאח אל־דין את ירושלים מחדש בשנת 1187, נעשו מאמצים גדולים לשקם את בתי הכנסת היהודיים. לבסוף, בשנת 1265, כאשר הסולטן בַּיְבַּרְס איים לשרוף את נוצרי קהיר ויהודֶיהָ אבל המיר את העונש בקנס כבד ביותר, השתדלו הקהילות היהודיות של הריף המצרי לעזור לאחיותיהן בבירה לעמוד בנטל שלא היו מסוגלות לשאתו לבדן.

סוף דבר: העֵרכת השירותים החברתיים

למותר לציין שאנו מסוגלים לשחזר תמונה חלקית בלבד של השירותים החברתיים בקהילה היהודית הים־תיכונית במאות ה־11 עד ה־13; מקורותינו מקוטעים ואינם מייצגים באופן שווה את כל התקופות ואת כל המקומות. המאפיין הבולט ביותר של שירותים אלה היה שכולם היו מושרשים במוסדות תלמודיים טרום־איסלמיים, שהשתנו אך מעט בתקופת הגניזה. לדוגמה, במשך כל התקופה התבצעה חלוקת לחם פעמיים בשבוע. חלוקות החיטה, הבגדים והכסף המזומן נשארו קבועות אף הן – כל עוד הקהילה המרוששת היתה מסוגלת לעמוד בהוצאות.

בספרו *משנה תורה* מונה הרמב"ם שמונה דרגות של גמילות חסדים, שהצליונה בהן היא הושטת עזרה בדמות מתנה, הלוואה, שותפות או תעסוקה לחבר בקהילה שמעד, עזרה שתחסוך ממנו את הצורך לקבל סיוע ציבורי. יש עדויות בשפע בתעודות הגניזה לכך שרבים מבני החקופה שעו להתראתו של הרמב"ם (המבוססת על הנאמר בגמרא); אולם היא תלה רק על קרובי משפחה, ידידים ועמיתים לעבודה, או על

בני טובים שטרם "גילו את חרפתם" ברבים באמצעות קבלת נדבות או סעד אחר. אלה שגילו את חרפתם ברבים השתייכו להמוני ה"עניים". הם היו כמעט אומה לעצמה, תת־קבוצה שחייבים היו לתמוך בה מבלי לצפות שאפשר יהיה לחלצה לגמרי מעונייה. "עָשִׁיר וָרָשׁ נִפְגָּשׁוּ עֹשֵׂה כֻלָּם ה'" (משלי כב 2). העיקרון היה שצריך לעזור לעניים כמידת האפשר, אך לא היתה כל חובה להעשירם, שכן העתי הוא גזירת האל; אפשר להקל על רעותיו החולות, אך מן הנמנע לעקרו מן השורש. גמילות חסדים נועדה לפרנס אנשים ברמה הבסיסית. אפילו ביקשה הקהילה לשרש את העוני, מספרם הגדול של מקבלי הסעד בהשוואה למספר המפרנסים היה הופך את הדבר לבלתי אפשרי.

אף כי הצדקה היתה מעוגנת בנאמר במקרא בדבר תמיכה שבטית, המניע לה היה דתי בוובו. היתה זו מצווה שבין אדם למקום, ולאו דווקא בין אדם לחברו. תמיכות בעניים שימשו אמצעי להודות לאל או לבקש את סליחתו; הן באו במקום מסִרים במקום מְנָחות: המקדש בירושלים – האתר היחיד שבו הותר להעלות קורבנות – חרב זה כבר. רעיון זה, שהוסבר בצורה כה מרשימה בספרות התלמודית ובספרות ימי־הביניים, התקבל כפשוטו וקנה לעצמו אחיזה עמוקה. לרשימות הארוכות של התורמים, שנכתבו בכתיבה תמה ונתלו בבית הכנסת לעיון הציבור וכתמריץ לנדיבות נוספת, היתה אולי מטרה נוספת: הם נועדו לעיני האל, שכאשר הוא בודק את בית תפילתו יראה, שחור על גבי לבן, אילו אנשים יראי שמים ונדיבי לב הגיעו להתפלל במשכנו.

נדיבותם של יחידים התחרתה בגמילות החסדים הקהילתית. להוציא את גיוסי הכספים שנערכו בהזדמנויות חריגות, רק סכומים קטנים יחסית נתרמו במגביות ציבור או כתרומות סדירות לבית הכנסת. נדיבות היתה מעלה שהצניעות יאה לה ("מתן בסתר"). בעוד שצרכיו הבסיסיים של ציבור העניים סופקו על ידי השירותים החברתיים, מקרים מיוחדים של מחסור או פורענות – ואלה היו מרובים עד מאוד – הופנו בדרך כלל לסיוע פרטי.

פרק חמישי

בתי התפילה

אדריכלות

אי אפשר לדון באדריכלות של בתי התפילה הנוצריים או היהודיים בארצות האיסלם מבלי לתת את הדעת לַמְגבלות התוקיות שהטיל האיסלם על בתי כנסת וכנסיות. לפי תנאי המופיע באחד המקורות העתיקים ביותר של החוק המוסלמי, נאסר להקים כנסיות או בתי כנסת בערים החדשות שכוננו הכובשים, צו שעד מהרה פורש כאיסור לבנות בתי תפילה לא־מוסלמיים בשטח מוסלמי כלשהו. אולם, למעשה, כנסיות ובתי כנסת רבים היו קיימים בפֻסטאט ובבגדד בתקופת האיסלם בשיא עוצמתו, ואפילו לקהיר, שנוסדה בשנת 969, היו עד מהרה כנסיות ובתי כנסת משלה. איזכורים אקראיים לבנייתם מתרש של בתי תפילה נמצאים בתעודות הגניזה. עם זאת תהא זו טעות להסיק מכך, שהחוק האוסר על קיומם של בתי תפילה לא־איסלמיים הופר בריש גלי. הכנסיות והמנזרים המרשימים יותר היו מהתקופה הטרום־איסלמית; לעומת זאת, בתי התפילה הלא־מוסלמיים החדשים נדרשו להיות צנועים ולא להתבלט,

כדי לא לעורר את תשומת ליבם של קנאי הדת המוסלמים. למעשה, מכתב מהגניזה מדווח על כורח להרוס אגף משופץ של כַּנִיסַה (הכוונה, כנראה, לכנסייה, ולא לבית כנסת) מאחר שהיה גבוה ממסגד סמוך. לפיכך יש להתייחס לאדריכלות של בתי הכנסת, כפי שהיא משתקפת בתעודות הגניזה, תוך התחשבות במצב זה.

ההבדל האדריכלי הבולט ביותר בין בית כנסת למסגד היה עזרת הנשים, שהיתה קיימת רק בראשון. ככלל, נוכחותן של נשים במסגד לא היתה לרוחם של המוסלמים, וברוב המקרים הם סילקו אותן לחלוטין מבתי התפילה. דומה כי בבית המקדש בירושלים, במקורו של דבר, הופרדו הנשים מהגברים רק באירועים מיוחדים שהיו כרוכים בחגיגות עממיות, ולאו דווקא בעת עבודת ה׳. בבתי הכנסת הגליליים הקדומים אנו מוצאים מבנים שלפי הסברה שימשו כעזרות נשים, והוא הדין בבית הכנסת המפואר של סארְדיס שבאסיה הקטנה. תעודות הגניזה מאשרות את קיומה של עזרת נשים מעין זו בבתי הכנסת הימי־ביניימיים. הן בבית הכנסת של הארץ־ישראלים והן בזה של הכגדדים בפֻסטאט היו עזרות נשים (שכּוּנו בַּיִת אל־נִסַא, "מקום הנשים"), וכך גם בבית התפילה בדַמּוּהּ שליד גיזה בגדה המערבית של הנילוס. אל עזרת הנשים הובילו מדרגות מכניסה מיוחדת שנקראה בַּאבּ אל־סִר, "הדלת הסודית", או בַּאבּ אל־נִסַא, "דלת הנשים". הפתח פנה לרחוב צדדי, שהוביל למעבר שאליו נפתח השער הראשי של בית הכנסת. הפרדה זו לא מנעה מנשים וגברים להיפגש לפני התפילה ואחריה.

בכל בתי הכנסת היה ארון קודש שהכיל את ספרי התורה. בתקופה הקלאסית של הגניזה נקרא ארון הקודש הֵיכָל (מלה זו, המופיעה בתנ״ך, לא היתה בשימוש בתקופת התלמוד. מתקבל על הדעת שהמונח נשאל מן הַהֵיכַל הקוֹפטי, "קודש הקודשים", שנגזר מהעברית התנ״כית). בבית הכנסת בחברון, שנבנה מחדש בסוף המאה ה־11, מוקם ארון הקודש בין שני שערי הכניסה. סידור זה מזכיר את הפתח המשולש (כניסה ראשית ושתי כניסות צדדיות) שנמצא בקיר הפונה לירושלים בבתי הכנסת הגליליים הקדומים כגון אלה של כפר נחום, כורזים ובית שערים. ארון הקודש פנה תמיד לעבר ירושלים, להוציא מקרים שבהם מבנה הקרקע

לא איפשר זאת. בעת ההיא ארון הקודש נבנה עדיין מעץ, ולא מאבן, והפתח המשולש היה, כמובן, מאפיין שגור באדריכלות ההלניסטית.

פרט מבני נוסף המשותף לרבים מבתי הכנסת היה הבימה המוגבהת באמצע המבנה, שמעליה נקראו כתבי הקודש ונוהלו חלקים מסוימים של הטקס. מנהג עתיק בבית הכנסת של הארץ־ישראלים היה קיום תהלוכות חגיגיות, שהתנהלו מארון הקודש לבימה ובחזרה ובהן נישא ספר תורה קדוש במיוחד. בספרות התלמודית יש התייחסויות תכופות לבֵּימָה (מלה יוונית) – בדרך כלל רהיט עץ נייד. במקום זאת מצאנו בתקופת הגניזה מבנה לבֵנים קבוע, הקרוי אַנְבּוֹל, הנגזר מאותו מקור כמו המונח הרומי־יווני־קופטי ambon(e), המתייחס למבנים דומים שקיימים גם בימינו בכנסיות קופטיות. המונח מופיע במכתב מהגניזה בהתייחס לבית כנסת באשקלון, וכתובת יוונית מסִידֶה (Side) שבפַּאמְפִיליה (Pamphylia) בדרום אסיה הקטנה מזכירה אַמְבּוֹן יהודי. העדר איזכורים במקורות תלמודיים למאפיין אדריכלי מרכזי מעין זה במבנה בית הכנסת מעיד על כך שהוא היה שאול ישירות מן האדריכלות הכנסייתית בתקופה מאוחרת יותר (400 עד 600 לספירה בקירוב). בגניזה מצוי גם איזכור של טאקַת אל־אַנבּוֹל, "הגומחה בבימה", שהיתה גדולה דיה כדי להכיל ספר תורה (ראו לעיל, שבקרב הקהילות היהודיות המזרחיות נותר ההיכל כמונח חשגור לתיאור ארון הקודש, בעוד שהמלה הלועזית אַנְבּוֹל, אף שהיתה בשימוש במשך כל תקופת הגניזה במקורות תיעודיים וספרותיים כאחד, נעלמה מאוצר המילים היהודי). המונח המוסלמי לדוכן הדרשן (מִנְבַּר) הפך למונח המציין בימה מוגבהת בבית הכנסת; המתח מִגדל נמצא רק בספרים תורניים; המִנבַּר כמעט אינו מופיע בתעודות הגניזה.

דיחוט

שלא כמו במסגד, שהתפילה בו קצרה ומורכבת בעיקר מהשתטחויות, כריעות ברך ותנועות גופניות אחרות, התפילה בבית הכנסת היא ממושכת אפילו בימי חול, ודורשת מהקהל לשבת רוב הזמן. לפי נוהגי התקופה

ההיא לא נעשה שימוש בספסלים או בכיסאות. תחת זאת נפרשו מחצלות ושטיחים על הרצפות בבתי הכנסת; חברי הקהילה נהגו להביא עימם כרים ולשבת או להישען עליהם. הידע שלנו על הריהוט בבתי הכנסת בתקופת הגניזה מקורו בעיקר ברשימות מצאי שנערכו כאשר מונה שמש חדש, או כאשר נמנו פריטים שנשארו לאחר שהעיר נבוזה או פקד אותה אסון דומה. רשימות כאלו נשתמרו מהשנים 1075, 1080, 96-1095, 1099, 1159, 1181 ו־1186. דומה כי מִחצה בית הכנסת של הארץ־ישראלים – בית הכנסת הראשי בפֶסטאט – היה מוגן יותר מזה של הבבלים; לעיתים קרובות אוחסנו בו פריטי המתכת והאריגים היקרים של בית הכנסת הבבלי, כולם או חלקם. לכל בית כנסת היו בדרך כלל כמה שמשים, וכל אחד מהם היה כנראה אחראי לריהיטים מסוימים.

הדאגה לתאורה של בית הכנסת מופיעה אף היא כעניין חשוב בתעודות הגניזה. דו"חות חודשיים על הוצאות על שמן זית ושמן פִּשתה נפוצים ביותר. רשימות מפורטות של כלי תאורה נמצאות אף הן בתעודות מהשנים 1075 ו־1080, היינו: זמן קצר אחרי הפשיטה הגדולה של שכירי חרב תורכים על קהיר, כאשר אפילו ארמונות האֶמאם נשדדו והאוצרות האנדיים של הפאטמים נבזזו. הערה במכתב בן התקופה מצביעה על כך שההרס הכללי לא פסח על בית הכנסת של הארץ־ישראלים בפֶסטאט. אף מנורת כסף אינה מוזכרת ברשימות הללו, אפילו לא זו שנמצאה בארון הקודש לפי תעודה מוקדמת יותר. מנגד, מספר כלי התאורה וסוגיהם הנזכרים בתעודות הגניזה הוא מרשים וכולל מיגוון גדול של אבזרים במידות ובצורות שונות ובעיצובים מגוונים.

בתי הכנסת היו משופעים במיוחד באריגים יקרים, שנועדו בראש וראשונה לקישוט הקירות והעמודים. במאה השביעית נאסר לצייר בבתי כנסת ציורי קיר כגון האיורים לסיפורי התורה שנמצאו בבית הכנסת בדורא־אירופוס, ויש התייחסויות לסיוד קירות בית הכנסת הארץ־ישראלי. וילונות, לעומת זאת, היו קישוט מקובל, כמו בבתים פרטיים. בד נחשק במיוחד היה סַגְלָטון, אריג דמשקי ימי־ביניימי מפורסם, המופיע תמיד ברשימות המצאי של בית הכנסת בשני צבעים, כגון ירוק בהיר וכתול כהה או לבן ושחור או אדום; לעיתים היה האריג מעוטר פסי זהב

וכסף. ייצוג נכבד יש גם לאריגים מרוקמים בחוטי זהב. כיסויי ספר התורה, המכיל את החומש וקטעי ההפטרה, היו מפוארים במיוחד; הכיסוי נפרש על התיבה, שעליה הונחו ספרי התורה בעת קריאתם. רשימות המצאי כוללות גם אבזרים אחרים כגון הדומֵי קריאה (פֻּרְסֵי) וגלימות תפילה (אִזאר), שאותן לבשו הכוהנים בזמן שבירכו את ברכת הכוהנים.

הנכסים המכובדים ביותר של כל בית כנסת היו, כמובן, ספרי התורה והמַצחֵ׳פים. אחרי הפשיטה על קהיר בשנת 1075 היו 18 ספרי תורה בבית הכנסת של הארץ־ישראלים; חלקם היו שייכים לבבלים ולבתי התפילה בערים דַמוּה וחַטַאי. כמה רשימות מציינות כי ספרי התורה הוחזקו בתיבות פשוטות מנחושת או מעץ; אחרות מזכירות תיבות מקושטות יותר, מכוסות בעיטורים. בתי הכנסת השתוקקו לרכוש מַצחֵ׳פים עתיקים שנכתבו בידי סופרים מפורסמים – או לפחות העתקים של כתבי יד כאלה, שאותם כינו "אחים". תשומת לב מיוחדת הוקדשה לקריאתם של כתבי הקודש בהגייה הנכונה ולפי טעמֵי המקרא המסורתיים (המקבילים לנְגוֹמוֹת במוזיקה הכנסייתית המערבית בימי־הביניים); דבר זה היה אפשרי רק בקריאה מטקסטים מוסמכים, מדויקים ומוקפדים. הרשימות שלנו מצביעות על כך שבמשך הזמן הידלדל מלאי הספרים לעיתים קרובות כתוצאה משריפה, מהתבלות כללית ומאי־החזרתם של ספרים שהושאלו. אולם יש עדות לחידושם של אוספי ספרים באמצעות ספרים שהושגו לעיתים ממקורות מפתיעים. בית הכנסת של פֶסטאט התעשר באוצרות יקרי־הערך ביותר: כתבי היד שנבזזו על ידי הצלבנים בעת כיבוש ירושלים בשנת 1099 נמכרו מאוחר יותר ליהודי מצרים. כמה מאוצרות אלה קיימים עדיין, והם שמורים בספריות ציבוריות באירופה, בארצות־הברית ובישראל.

מאחר שבבתי הכנסת לא היו מושבים עם תאים שבהם אפשר היה לשמור את סידורי התפילה, ומאחר שכתבי הקודש היו כבדים, נהגו להעתיק בנפרד את פרשות השבוע בחוברות קטנות, שאותן יכלו המתפללים לשאת עימם בקלות. מנהג זה הוביל לתחרות בין האמידים שבקהל על רכישת העתקים יקרים של כתבי הקודש. דוגמה בולטת היא פרשת השבוע של פרקים יג־טו בספר במדבר, שהועלתה על הכתב בשנת

1106-1107, ככל הנראה בפֶסטאט, על ידי יצחק בן אברהם הלוי, והצטיינה הן בדיוקה והן בביצועה האמנותי. הציורי התלמודי המורה לאדם להתנאות לפני האלוהים במעשים טובים הובן גם כהמלצה להשתמש בכלים נאים במיוחד בעבודת האל.

מִתחם בית הכנסת

המושג "בית כנסת" לא היה מוגבל למקום שבו נערכו התפילות, אלא התייחס לכל המתחם הסובב, שהיה שייך כולו לבית הכנסת. אנו קוראים על בית סמוך, מַלאזַק (מילולית: "צמוד") לבית הכנסת, על מבנים אחרים הגובלים באולם המבוא שלו, דְהְלִיז, או ב"סַכּה" שלו או בכניסת הנשים. כמו כן מוזכרים מקום מגוריו – סָפְּן – של אדם מסוים ודירתו – סַפַּקָה – של אחר, המתייחסים לאחד הבניינים בקירבתו המיידית של בית הכנסת. בכמה מכתבים מופיע בית הכנסת כמַעַן. מאחר שמִתחם בית הכנסת גבל ביותר מרחוב אחד, נהגו לציין גם את הרחוב שבו נמצא מקום מגוריו של הנמען. לעיתים, ביישובים קטנים יותר, שכֵן בקומה העליונה של בית התפילה אפילו בית מלאכה. משנשאל האם הדבר יאה הכריע הרמב"ם, כי ראוי שהחדר המצוי ממש מעל ארון הקודש לא ישמש כחדר שינה או כבית מלאכה. למִתחם בית הכנסת היו שני כינויים מיוחדים: גְ'וַאר אל־כַּנִיס, מילולית: "שכונת בית הכנסת", וְרַבְּע אל־כַּנִיס, שלמרות הגייתו זו הוראתו לא היתה כנראה "רֹבַע" (כמו במלה הערבית הקלאסית רַבְּע) אלא "אזור" או "בית מגורים" (רַבְּע).

ריכוז בתים מסביב לבית כנסת או לכנסייה קופטית שידת מטרות שונות. קודם כול היה זה אמצעי הגנה, שנועד להסתיר את הבניין מפני התקפה של מוסלמים מוסָתים בעיתות של מתיחות דתית. כמו כן, האזור הכללי של בית הכנסת נחשב אזור מגורים נחשק (מאחר שכדי להגיע לתפילה בשבתות ובחגים לא נדרשו הדרים באזור להרבות בהליכה), עובדה שאולי מסבירה גם את האופן שבו התמזג הבניין בסביבה הכללית. בית הכנסת עצמו מילא תפקידים רבים: הוא היה המקום שבו

התקיימו ישיבותיו של בית הדין הרבני. שיעורים לתלמידי בית ספר, שלא נערכו בבתים ששכרו המורים או בבתים פרטיים, התקיימו בבית הכנסת (מִסיבה זו נקראו תלמידי בית ספר "נערי בית הכנסת"). גם מבוגרים למדו בבית הכנסת, במיוחד בלילות, בשבתות ובחגים; אין במקורותינו תשובה חד־משמעית לשאלה האם פעילויות מיוחדות אלו התבצעו באולם התפילה או בחדרים סמוכים או בבניינים שכנים. בתי כנסת שימשו גם כאכסניות לנוסעים נצרכים ולזרים שחיפשו מחסה.

מאחר שחלוקת לחם וחיטה לפקידי הקהילה ולנצרכים היתה אחד השירותים החברתיים העיקריים, היה זה אך טבעי שהקהילה החזיקה חדר לאחסנת חיטה בבית הכנסת. במִתחם בית הכנסת היתה גם סוכה ציבורית, שבה ישבו בחג הסוכות – צורך חיוני בערים צפופות־אוכלוסין, שבהן אנשים רבים התגוררו בדירות או בבתים ללא חצרות, ולא יכלו לבנות סוכה משלהם. הסוכה הציבורית שכנה במבנה קבע. פרט לישיבה בה בחג הסוכות, אפשר היה להשתמש בה לצורכים אחרים בשאר ימות השנה – במיוחד להעמדת חופות, שלפי ההלכה אמורה להתבצע תחת כיפת השמים – ובהזדמנויות חגיגיות אחרות, כאשר מקומות הלינה בבתים פרטיים לא הספיקו.

המתפללים נדרשו להתרחץ לפני התפילה. שלא כמו מי השחייה, שהובאו על ידי סבלים מהנילוס, המים לרחצה נשאבו מבארות תת־קרקעיות. בארות אלו היו, כנראה, חלק חיוני מחצר בית הכנסת, והן מוזכרות במפורש באחת מתעודות הגניזה. מחר ככל שעשוי הדבר להישמע לכל מי שמצוי במנהגים יהודיים מסורתיים, לא נמצא עד כה אף איזכור של מִקווה טוהרה בתעודה כלשהי מהגניזה המתייחסת למצרים שלפני שנת 1200. בארץ ישראל, למשל, מוזכר מקווה טוהרה המחובר למבנה בית כנסת ברמלה בתעודה שנכתבה זמן קצר אחרי רעידת האדמה של 1034; מקווה נוסף מוזכר במכתב לנגיד, ככל הנראה בהתייחס לירושלים – דבר המעיד על כך שמנהגם של יהודי מצרים היה חריג. אילו היה מקווה טוהרה בפֶסטאט לפני 1200, הוא היה מוזכר במקום כלשהו, במיוחד בדו"חות המרובים על שיפוצי בניינים שהיו בבעלות הקהילה. רושם זה מתחזק בשים לב ללשונה של תקנה שהוציאו הרמב"ם

ותשעה תלמידי חכמים אחרים באביב 1176. התקנה מציינת כי הנשים היהודיות במצרים, למעט יוצאות מהכלל מעטות מאוד, סברו שבתי המרחץ הציבוריים והפרטיים עונים על דרישות מצוות הטבילה החודשית, דבר שהעיד על אי־הקפדה ראויה לגנאי לדעת הרמב"ם, שהגיע מהמערב המוסלמי שהיה קפדני הרבה יותר. התיקונים שהכניסה התקנה היו חמורים מאוד, ורישומם ניכר מייד בתעודות הגניזה. בכתובות רבות שנערכו אחרי 1176 מבטיחים בני הזוג לשמור על דיני הטוהרה – והעונש שנקבע במקרה של הפרה מכוונת של ההתחייבות היה איבוד כל הזכויות הנובעות מהכתובה. המקווה של בית הכנסת הבבלי בפֶסטאט, המוזכר בדו"ת מאפריל 1234, מעיד על הקפדה מחמירה ונפרצה יותר על כללי הטקס.

החיים בבית הכנסת

בית הכנסת בעולם הגניזה היה בית ועד שבו נפגש אדם עם בוראו ועם רעיו. כאשר ארון הקודש נפתח ונגלו ספרי התורה, הדגיש המתפלל ירא השמים שהוא ניצב לפני אלוהיו. אדם אחד מספר לנו באחד ממכתבי הגניזה, כי בזמן של סכנה גדולה הוא הלך לבית הכנסת, פתח את ארון הקודש והשתטח על הריצפה לרגליו, ובכך הפגין את מסירותו המוחלטת. בהמשך הוא ניצל ובכך גרם שמחה ליהודים ולמוסלמים כאחד, שבירכו אותו על הצלתו. "זה היה יום מפואר, מאחר שהאל ריחם על כולנו. הוא נענה לתפילתי ושם לב לתעניתי ולאופן שבו השתטחתי לרגלי ארון הקודש".

שבועה על התנ"ך, נוהג מקובל בבתי משפט מודרניים, נחשבה כזימון האל בתוך עד אישי והתבצעה לפיכך בבית הכנסת, לפני ארון הקודש הפתוח וספרי התורה. גינונים טקסיים אלה נחשבו להכרחיים עד כדי כך שהופנתה אל הרמב"ם שאלה, האם שבועה על מַצָּחַ"ף של התנ"ך (ולא על ספר תורה) מחייבת מבחינה משפטית. בקיצור, הכבוד שרחשו לבית הכנסת היה כאל היכל קודש. בו בזמן שירת בית הכנסת תכליות הרבותיות וקהילתיות כה רבות, עד שאופיו ככית תפילה היטשטש. שלא

כמו במסגד, שבו התפללו כל המתפללים לעבר מֶכָּה (היינו: לעבר האל), חברי הקהל ישבו בבית הכנסת בצמוד לקירות או לפניהם, זה מול זה, בהגביום אגב כך את תחושת הקהילה. אברהם בן הרמב"ם (1237-1186), החסיד שרצה לתקן כמה תקנות בדת, ניסה לשנות את סידורי הישיבה באופן שכל המתפללים יִפנו לעבר ארון הקודש במשך כל התפילה, וניסה להיפטר מכרי הישיבה וההישענות הנוחים, שנראו לו בלתי הולמים את עבודת האל. נסיונו זה לא צלח, וסידורי הישיבה בכל הקהלים היהודיים המזרחיים נותרו עד עצם היום הזה כפי שהיו בתקופת הגניזה. גם באיסלם רבו המתלוננים על כך שהמסגד משמש למטרות לא־פולחניות רבות מדי, עד כדי כך שייחסו לנביא מוחמד את האמירה הבאה: "באחרית הימים ייכנסו אנשים למסגדים ויישבו בהם במעגלים, מנהלים שיחות חולין. אַל תעשו כמעשיהם, שכן לאֵל אין כל צורך בהם". אף על פי כן, ההבדל בין עבודת האל היהודית למוסלמית היה ניכר והביא לחשבון־נפש אצל יהודים יראי שמים.

בתקופת הגניזה הקלאסית התפללו היהודים שלוש פעמים ביום בימי חול; המוסלמים התפללו חמש פעמים. אולם מִשכֵי התפילות המוסלמיות היו הרבה יותר קצרים, ואם כי גם האיסלם העדיף נוכחות בתפילה בציבור על פני תפילה פרטית, היהודים היו הרבה יותר תקיפים בעניין זה. בימי שני וחמישי, כאשר הוצא ספר התורה וחלק מפרשת השבוע הוקרא בציבור, נכחו מרבית היהודים בבית הכנסת. בתעודות הגניזה יש איזכורים רבים לאירועים קהילתיים שהתרחשו במשך התפילות בימי שני וחמישי או לאחריהן. גיוסי כספים היו שכיחים בזמן התכנסות הקהל, וישיבות בית הדין נערכו ברגיל לאחר מכן. תעודה אופיינית מספרת על פשרה שהושגה בין יהודי מבגדד ליהודי מדמשק ועל שבועה שנשבע האחרון בבית הכנסת של הארץ־ישראלים בפֶסטאט "אחרי התפילה". השבועה התנהלה לפי הוראותיו בכתב של הגאון של ירושלים, הוראות שהגיעו זמן־מה קודם לכן והיו מוכרות לחברי הקהל הנוכחים במקום.

אשר לשבת, הרב סעריה גאון כותב בסידור התפילה שלו: "ובערך חצי היום אנחנו עומדים בבית הכנסת בתפילה וקריאת התורה וביאור מה ששייך לאותו היום [כלומר: ביאור תוכניהן של פרשות השבוע]" (סידור

רב סעדיה גאון, ירושלים תש"א, עמ' קיז). בשבתות ובחגים התפללו ארבע תפילות; הקריאה מִכתבי הקודש היתה ארוכה למדי, במיוחד מאחר שהטקסט העברי תורגם, פסוק אחר פסוק, לארמית, שפת התקשורת הבינלאומית בכל רחבי דרום־מערב אסיה לפני הכיבוש האיסלמי. עד לתקופת הגניזה דחקו שפות אחרות את הארמית; אפילו תלמידי חכמים היו בקיאים בה פחות מאשר בעברית. עם זאת נשמר הנוהג לקרוא את התרגום הארמי, ואפילו ילדים הוכשרו להקראת התרגום, ככל הנראה במהירות עוצרת נשימה.

אחרי תפילת הבוקר ולפני הקריאה בכתבי הקודש (לא אחריה, כמנהג התקופות המאוחרות יותר) נישאה דרשה – או, ליתר דיוק, דְּרָשׁ, שהוא שילוב של דרשה, הרצאה והתפלפלות. כאשר הזמן התיר זאת, אורת מכובד היה נושא דרש נוסף לקהל הרחב, או שתלמיד חכם היה נבחר לשאת דברים בפני קבוצה מובחרת, ולשם כך היו נשלחות הזמנות מיוחדות בכתיבה־תמה לנכבדי הקהילה. לפי אחד המכתבים, דרשה והתפלפלות כאלו נמשכו כל שעות היום בשבת. הכותב, שנכח כנראה בדרש, היה מוכר פירות, דבר המעיד על רמה כללית גבוהה של השכלה ומעורבות אינטלקטואלית. עם זאת, בדרך כלל לא הופנו שאלות ישירות לגבי הדרש של הנגיד בזמן התפילה עצמה.

החלק הארוך ביותר של התפילה היה הפיוט. הקטעים הפיוטיים נשזרו באקראי בסידור התפילה הרשמי. (המלה נגזרת מהמלה היוונית poiet[es], ומקורה בתקופה הטרום־איסלמית). בערבית נקראו קטעי הפיוט הללו חִואנה, שכן בחלק זה של התפילה נדרש החזן להוראות במה כוחו גדול. בתקופת הגניזה התייחסו בכובד ראש לדרישת התנ"ך "שִׁירוּ לַה' שִׁיר חָדָשׁ" (תהלים צח 1) ולקביעה התלמודית כי חייב אדם לחדש בכל יום את תפילתו ולא לעשותה קבע, ובכך המשיכו מסורת של שירה ליטורגית בת 500 שנה בקירוב. עשרות אלפי דפים (אולי אף יותר מ־100 אלף דפים) ועליהם פיוטים ושירי קודש נמצאו בגניזה, עדות לתפוקה המדהימה של מחברי שירת הקודש המפורסמים מימים עברו וכן לתפוקתם של פייטנים רבים, שעסקו בחיבור השירים הללו ופרט לכך אינם מוכרים.

מבחינה לשונית שירים אלה מורכבים ביותר ועתירי רמיזות, עד כדי כך שאי אפשר להבינם כראוי ללא בקיאות בתורה ובהלכה, ובעיקר ללא ידע בתנ"ך; חוקר מודרני, המצויד במילונים ובספרות־עזר מכל הסוגים, יחקשה לעיתים להבין את משמעותו של קטע מסוים. נשאלת השאלה למי נועדו יצירות אלו, מה גם שהן הורכבו לעיתים קרובות ממחזור של שירים, שהקראתו נמשכה שעות. כוח משיכתם של הפיוטים היה טמון, מן הסתם, בלחניהם, והם שהפכו את השעות הארוכות שבילה הקהל בבית הכנסת למהנות ומאירות עיניים. נעימות מוכרות ולחנים חדשים התקבלו בהנאה, ולעיתים קרובות אנו מוצאים קטעים משירים קדומים המשובצים בכתבי יד של יצירות מאוחרות יותר – ללא ספק מאחר שהיו חיבורים אהובים. חזנים אורחים מארצות זרות סיפקו את ממד החידוש; הופעותיהם מוזכרות תדיר במסמכי הגניזה. כתב התורים של שירת הקודש העברית בְּנָמוֹת לוֹמַבַּרְדִיות שֶׁכָּתב הַגֶּר הנורמני עובדיה הוא דוגמה לכך.

המשומד שמואל הַמַּגְרִבִּי, שהתאסלם בשנת 1163, חש צורך להסביר לקוראיו המוסלמים את ההיבט המוזיקלי של התפילה בבית הכנסת, נוהג שהיה זר להם לחלוטין (אף כי היתה לו מקבילה מדויקת למדי בליטורגיה של הכנסיות המזרחיות). שמואל טען שכאשר הפרסים – שמשלו בעיראק ובארצות הסמוכות לפני הופעת האיסלם – אסרו על תפילת היהודים, חיברו היהודים שירים שבהם שילבו קטעים מתפילותיהם הרשמיות; לאחר מכן הם הלחינו מנגינות רבות לטקסטים ושרו אותם בבתי הכנסת. כאשר הפרסים נזפו בהם על הפרת האיסור להתפלל בציבור, השיבו היהודים כי אינם מתפללים אלא רק שרים.

הסבר פסבדו־היסטורי זה למקורות הפיוט לא היה המצאה פרטית של הגֶּר המלומד; למעשה, הוא היה שגור בטיעוניהם של דורות רבים של תלמידי חכמים יהודים במאות השנים שקדמו לו, במיוחד בקרב רשויות שביקשו לסלק יסוד עממי זה מהתפילה בטענה שכבר אין בו צורך בתקופה שבה לא נדרשת העמדת פנים. העובדה שהדבר לא עלה בידיהן מתחוורת מהמספר העצום של שירי קודש שנמצאו בפועל, ומן ההתייחסויות הישירות במכתבי הגניזה לדקלומים ליטורגיים. במכתב

רהוט ומליצי ביותר, רצוף ציטוטים מן התנ"ך, מתלוננת קבוצה מסוימת – בעיר שדה, ללא ספק – על כי מנהיגי הקהילה שלה ביטלו שירה מקודשת מאז ומתמיד ששובצה בתפילות בשבתות, בחגים ובימי חול. המתלוננים קיבלו אישור לעמדתם מתלמידי חכמים נודעים, ואפילו השיגו מהסולטן צו התומך בדעתם, אבל הרשויות היהודיות המקומיות היו נחושות בהחלטתן לסלק את התוספות הללו מסדר התפילה הרשמי. הקבוצה מעתירה בעד הנמען, רופא מפורסם ואיש סודו של הסולטן, להפגין אומץ כמו אסתר המלכה (אגב ציטוט ממגילת אסתר ד 16) ולפנות לשליט בבקשה לאפשר להם לנהל את תפילתם כמנהג אבות־אבותיהם.

המכתב זורה אור על נטייתו של הרמב"ם להקל בנושא הכנסת קטעי שירה לנוסח התפילה הממוסד. בתשובה לשאלה של חזן שזה עתה מונה לשרת ביישוב שבו הושרו תוספות אלו, עונה הרמב"ם בתוכמתו הרגילה כי הם אכן לא־ראויים עד מאוד, אבל שירתם עדיפה על המחלוקת שתתעורר בהכרח־בקהילה אם אדם שזה מקרוב הגיע ינסה לאסור אותם. החלטה זו, כמו המכתב שכתבו חברים מאוכזבים בקהל, מדגימה עד כמה אהבו אותם מתפללים את קטעי השירה הללו, או לפחות את לחניהם העממיים.

אולם אין לייחס את הפופולריות של הפיוט אך ורק לנעימתו, חשובה ככל שהיתה; לו זה היה המצב, לא היינו מוצאים חזנים המתחרים זה בזה בלהט כה רב על מציאתם (או על חיבורם) של עוד ועוד טקסטים חדשים. אפילו בסוף תקופת הגניזה הקלאסית היו בכל קהילה גדולה אנשים רבים שהיו מסוגלים להבין ולהעריך את השירים הקשים הללו. שומה עלינו לזכור, שבית הכנסת לא היה רק בית לעבודת האל אלא גם מקום של לימוד – או אולי, כפי שנאמר, הלימוד עצמו היה חלק מעבודת האל. ייתכן שהפיוט שימש לגירוי הדמיון ולהפעלת השכל. מאחר שכל שורה כמעט הכילה רמיזה סמויה לפסוק מן התנ"ך או לקטע מהספרות התלמודית, נראה שכל שיר חדש עורר תחרות נמרצת על זיהוי מקורותיו של הפייטן ועל כוונתו האסתטית. בעוד שהנעימות היו בילוי דתי לרבים, המאמץ שנדרש להבנה מלאה של הטקסטים היה בגדר תרגיל אינטלקטואלי לקהל המתוחכם והלמדני.

את תפילות הקהל לא הִנחו אדם או שניים ששימשו בתפקיד זה באורח קבע; דקלום החלקים השונים של התפילה וכן קריאה הפרשיות מִכְּתבי הקודש נמסרו לחברי הקהל או לאורחים שנכחו במקום. כחירתם הופקדה בידי המְקַדֵּם והעידה על מעמדם החברתי. הגאון לעתיד שלמה בן יהודה, עוד בהיותו המנהיג השלישי במעלה, מדווח לידידיו במצרים אֵילו קטעים מהתפילות, אילו חלקים מִכְּתבי הקודש ואילו דרשות הוקצו לכל אחד משלושת הנכבדים הבכירים ביותר בישיבת ירושלים (ולאחד מחברי הקהילה החשובים, הדיוט שלא היה חבר ישיבה) בי"ח הימים הטובים של חודש תשרי, החל בראש השנה. הכבוד של הנהגת הקהל בחלק של התפילה – לדוגמה, קריאה בספר שופטים בשבתות או בחגים מסוימים – עשוי היה להיות מוענק לאדם למשך כל חייו, ואפילו להפוך לזכות שניתן להעבירה בירושה לדורות הבאים. בשאלה שנשלחה כנראה מקהילה בתהליך של התרחבות נשאל הרמב"ם האם כיבודים מוּרָשים כאלה הם חוקיים, שכן ה"תורה אינה ירושה לך" (*משנה*, *אבות* ב 12), כלומר: יש לכבד כל אדם לפי הידע והמעלות שרכש בעצמו. תשובתו של הרמב"ם אופיינית: אם האנשים שנבחרו להחליף את הקוראים שירשו כבוד זה הם למדנים או יראי שמים יותר, יש לקבל את טענותיהם; במקרים אחרים עקרון הירושה קודם, שכן הוא מסייע לשמירת השלום.

כמחווה של כבוד מיוחד הופקד אורח נשוא פנים על הזמנתם של אנשים לעלות לתורה. תלונות על ראשי בתי כנסת שנהגו בשרירותיות בעניינים אלה היו נפוצות. כל אדם נקרא לעלות לתורה בשמו ובתוארו או בתוארי הכבוד שלו. כאשר הושמט התואר, הוגשה לעיתים קרובות תלונה רשמית לסמכות היהודית העליונה. כבר הזכרנו את אמירת התפילות הרשמיות לכבוד תורמים בחלק החגיגי ביותר של התפילה, כשספרי התורה הוצאו מאון הקודש ונגללו לקריאה. הדבר סיפק, כמובן, הזדמנות לתחרות חברתית נמרצת. כפי שמראים העתקים של תפילות כאלו שנשתמרו, התורמים לא הניחו זאת ליד המקרה אלא דאגו לכך שנוסח התפילה ייכתב מבעוד מועד – כדי להבטיח שכל תואריהם ומעלותיהם המוצהרות יירשמו כראוי, וכדי שבקשותיהם המיוחדות מהאל יזכו לגיבוי בתפילת הקהילה.

הזדמנות נוספת להפגין ברבים את מעמדו החברתי של אדם היתה התפילה לזכר המתים, שכן מעמדו של אדם היה תלוי באורכה של שושלת היוחסין שלו ובטיבה. תואריהם ומעלותיהם של אבותיו הקדמונים של אדם הזכורו בתפילה עד שבעה דורות לאחור או יותר, במיוחד כשאלה הצטיינו באדיקותם, בנדיבותם או בתלמודם. מספרן הגדול עד מאוד של רשימות הזיכרון הללו שנשתמרו בגניזה מעיד על תפוצתו הנרחבת של נוהג חברתי־דתי זה. התפילה לזכר המתים נקראה במונח הארמי העתיק דֶפ׳ראן, שנגזר מפתיחתה המסורתית "לזכרם (דֶפ׳ראן) המבורך של הנחים בשלום על משכבם", או במונח הערבי המקובל יותר, תַרְחִים (הלקוח מהפתיחה של התפילה בנוסח העברי "ירחם ה׳ על נשמתך...").

אחרי כן באה, בדרך כלל, תפילה לכבוד האיש שאת אבותיו הספידו.

ממכתב שנשלח אל הרמב״ם עולה שבאלכסנדריה (וגם במקומות אחרים) היה נהוג להביא את גופת המת לחצר בית הכנסת השכם בבוקר. אחרי התפילה היו בני הקהילה ונכבדיה יוצאים מאולם התפילה, שומעים את תפילותיהם והספדיהם של חזנים שונים ואחרי כן מלַווים את המת למקום קבורתו. הרמב״ם התנגד לנוהג זה בלשון תקיפה: בית הכנסת נועד לעבודת האל, ולא כדי להתאבל על אנשים בשר ודם. רק במקרה יוצא־דופן ביותר – מותה של דמות דתית חשובה מאוד – היה הליך זה מותר לדעתו. תשובתו מצביעה על כך שבפֶסטאט לא רווח המנהג לשבת את משפחת המת לפרטי פרטיה. בכל אופן, איננו מוצאים עדות למנהג זה בתעודה כלשהי של הגניזה העוסקת בפֶסטאט. תחת זאת יהודי פֶסטאט נשאו הספדים בבית הכנסת בזמן השִבעה. הרמב״ם התיר נוהג זה רק מתוקף פיקציה משפטית – כאשר הבניין הוקם, נקבע שאחד מאגפיו ישמש כמקום להתאבל בו. לפיקציה משפטית זו לא היה תקדים בתלמוד (המוסלמים, יש לציין, נושאים את אלונקת המת אל האולם הראשי של המסגד, ושם אומרים עליו תפילה מיוחדת לפני ההלוויה). למרבה הפלא, ככל שאנחנו יכולים לקבוע לפי תעודות הגניזה ומקורות ספרותיים בני התקופה, טקסי נישואין לא נערכו בבית הכנסת; ברור גם שטקסי נישואין מוסלמיים ונוצריים נוהלו אז מחוץ לבתי התפילה של כל אחת מדתות אלו.

תפילות היהודים, כמו תפילות המוסלמים והנוצרים, כללו גם רמיזות פוליטיות, מאחר שנשזרו בהן ברכות לשליט ולסמכויות היהודיות העולמיות והמקומיות. כל אימת שהתקיימה תחרות בין מנהיגים, הקהילה היתה חייבת להצהיר אמונים לסמכות זו או אחרת. ככלל, תפילות לכבוד השליט נאמרו רק בהזדמנויות מיוחדות, אבל בעיקר בתפילה שנערכה בערב יום כיפור – התפילה רבת־ההוד ביותר במחזור התפילה היהודי (נוהג זה רווח עדיין בקהילות מזרחיות מסוימות; במקומות אחרים נושאים היהודים תפילה לכבוד הממשל בשבתות). נוסף על תפילה בציבור לכבוד רשויות הקהילה, נהוג היה שקוראי פרשת השבוע ודרשנים יקדימו לדבריהם בקשת רשות סמלית מהגאון או מהנגיד המכהן. אפילו לקריאת התרגום לארמית של החומש ושל ספרי הנביאים קדמה בקשה כזו. בגניזה נשתמרה הקדמה מאוחרת המתייחסת לנגיד דוד בן אברהם, נכדו של הרמב״ם (1300-1237). מאחר שהארמית כבר לא היתה שגורה בפי כול, ההקדמה נכתבה בעברית נאה למדי. הקורא מבקש רשות בראש וראשונה מאת האלוהים, שנית – מהתורה, שלישית – מאנשי קודש ומתלמידי חכמים מפורסמים, ולבסוף מהנגיד עצמו, במעמדו כראש היהודים, שתאריו נמנים כמובן. בסוף באה ברכת החלמה שלמה לנגיד. ככל הנראה בשל תוספת זו נכתבה ההקדמה, ולא נאמרה בעל־פה.

כל אימת שנתגלעו חילוקי דעות בקהילה על סדרי עבודת האל, על הנהגת התפילה או על כל שאלה אחרת, קבוצת המיעוט נמנעה "לרדת" (כלומר: ללכת) לבית הכנסת, לא כל כך מטעמים הפגנתיים כמו מטעמים של הכרה דתית, שכן היה זה לא־חוקי לומר תפילה שנוהלה בידי אדם בלתי ראוי. כאשר מתפלל שנקרא לעלות לתורה נחשד בהתנהגות בלתי הולמת בעיני שאר חברי הקהל, הם מנעו ממנו לעלות לתורה.

מאחר שכל מה שעשה הקהל הקדוש או כל מה שנעשה למענו היה אפוף הילה דתית מקודשת, היה בית הכנסת גם המקום המתאים לטפל בעניני הקהילה. בבית הכנסת הוקראו ונידונו מכתבים מהסמכויות העולמיות והארציות, או מכתבים מקהילות אחרות, וננקטו פעולות בעניינם; החלטות שהציעו הזקנים או מנהיג זה או אחר קצרו שבחים או

נדחו; הוכרזו חרמות ובוצעו עונשים פומביים כגון הלקאות; נערכו מגביות; נגדרו גדרים לתרומות, ונמסרו דו״חות על כספי הציבור או על נושאים אחרים – בזמן התפילה, מיד אחריה או בין התפילות. כאשר אסונות קשים הצריכו נקיטת אמצעים מיוחדים, הוכרז על תענית ציבור, חנויות נסגרו והכול נדרשו להשתתף בתפילה בבית הכנסת, שבמהלכה נָדַר כל מתפלל לתרום את חלקו להקלת מצוקתו של הציבור. בקיצור, כל הנושאים בעלי העניין לציבור נוהלו בבית הכנסת – בהתאם להוראת שמו העתיקה, הטרום־נוצרית (**בית כנסת** כבית התכנסות).

מכתב מרמלה, משנת 1030 בקירוב, מזכיר בית היוועדות (מַגִ׳לְס) בשוק היהודים. הבית היה מן הסתם גדל־ממדים, שכן כותב המכתב, הגאון שלמה בן יהודה, מספר שהקהילה כולה, והנכבדים בראשה, התכנסה שם ותבעה ממנו להטיל חרם (חרמות הוטלו בדרך כלל בפומביות מרבית). אין לראות בבית ההיוועדות של רמלה בית כנסת אלא מקבילה לבסיליקה הקלאסית, שנמצאה דרך קבע בשווקים המרכזיים של ערים הלניסטיות ורומיות ושימשה הן כבית דין והן כאולם ציבורי. בתי כנסת קראיים ומקומות תפילה רבניים פרטיים מוזכרים אף הם בתעודות הגניזה, ונקראים מַגִ׳לְס (מילולית: מושב), ולא במלה הערבית המקובלת לבית כנסת (או כנסייה) **כַּנִיסַ** או **כַּנִיסַה** (הנגזרות, כמובן, מהמונח העברי שהתגלגל דרך הארמית, בֵּי־כְּנִישְׁתָּא). הסיבה לכך היא שמאחר שכל מקומות התפילה הקראיים הוקמו אחרי הופעת האיסלם, הועדף המונח הלא־מחייב ״מַגִ׳לְס״ – כדי להימנע מעימות עם החוק האיסלמי, שאסר על הקמתם של כנסיות ובתי כנסת חדשים.

בעוד שיצירתם של קהלים פורשים נתקלה בהתנגדות נמרצת, מקומות תפילה פרטיים קטנים היו מן הסתם שכיחים והותרו בשל אופיָם הארעי. רופא חשוב הקים לעצמו בית כנסת פרטי, אולי משום שחוליו היו ברוכם פקידי ממשל ואנשים רמי־מעלה אחרים, שאותם היה צריך לבקר בדרך כלל השכם בבוקר. הוא לא יכול היה לעשות זאת אילו היה עליו להשתתף בתפילה בציבור, שהיתה כמובן ארוכה יותר, וארוחת בוקר אפשר היה לאכול רק אחרי תפילת שחרית. סוחר ותלמיד חכם מהודו, ששהה במזרח יותר מ־20 שנה והביא איתו משם מחותנים מבני המקום,

חש אולי נוח יותר לקיים בביתו בית כנסת קטן במשך תקופת מעבר מסוימת. בכל אופן, לפי המדווח הוא החזיק בַּמָּקוֹם לפחות שלוש שנים לפני שעבר לעיר אחרת והחל להתפלל בבית הכנסת המקומי. כנהוג היום, התכנסויות לתפילה בבתים פרטיים הותרו לצורך התנות או בימי אבל על המת – אבל בלי ספרי תורה, שנשארו נחלתם הבלעדית של מקומות התפילה הקהילתיים.

אחד הקווים האופייניים ביותר של החיים היהודיים עד עצם היום הזה הוא הקמתם של בתי כנסת על פי ארצות מוצאם או ערי מוצאם של חבריהם המקוריים. בתעודות הגניזה אנחנו קוראים לעיתים תכופות על זרים הפועלים כקבוצות נפרדות בבית כנסת זה או אחר (מעת לעת כעשרי־צרות): על יוצאי תברון שישבו באשקלון, על יוצאי עזה בחברון, על יוצאי טבריה בעכו, על יוצאי חַלַב באל־מַחַלַה – ועל אנשי המַגְרֶב שישבו, כמובן, בכל מקום. קבוצות אלו מעולם לא יצרו קהלים בעלי מבני קבע, אם משום שלא היו רבים דיים ואם – וזו כנראה הסיבה העיקרית – משום שלא היה עדיין הבדל כה גדול בין נוסחי התפילה המקומיים, וסדרי התפילה שלהם עדיין לא היו מקובעים בנוקשות כה רבה כמו בתקופות מאוחרות יותר.

חוסר שביעות רצון מבית כנסת מסוים עשוי היה לנבוע מכמה דברים מטרידים – תפילה ארוכה יתר על המידה; העובדה שבית כנסת מסוים תבע מחבריו לזמר זמירות ופיוטים קשים בהתאם לכללים קבועים ולא־רצויים; יריבויות אישיות ומחלוקות ציבוריות. בעיני אחדים הוטל בספק מעמדו של בית הכנסת כבית תפילה, מאחר שהוא שימש גם כמועדון חברתי שבו בילו החברים את רוב זמנם כשלא היו בשוק או בבית המלאכה. המקורות אפילו מדברים על קטטות שפרצו בזמן התפילה. על חוסר הצניעות מלינים הרמב״ם בשו״ת שלו ובנו אברהם בחיבורו *ספר המספיק לעובדי השם*. אולם הפרעות אלו ענו לפעמים על צרכים חברתיים. הקהל המכונס בבית הכנסת שימש כערכאה השיפוטית העליונה. אנשים פרטיים – אפילו נשים – שתביעותיהם לא באו על סיפוקן בהליכים משפטיים מקובלים, יכלו במקרים קיצוניים לקטוע ואפילו לעצור את התפילה עד שהקהילה כולה שמעה את תלונתם. אלה

שפקדו אותם מצוקות מיוחדות הורשו אף הם לשטוח את עניינם בפני הקהילה המכונסת לתפילה, אחרי שקיבלו רשות לכך מן הפקיד המתאים. העותרים נהגו להופיע בעצמם בבית הכנסת, כדי להקנות לעתירותיהם משנה תוקף.

פרק שישי

היהודים והמדינה המוסלמית
כפי שהם משתקפים בגניזה

השליטים ופמלייתם

בתקופה הפאטמית ובמשך מרבית התקופה האיובית יוצגו מיעוטים לא־מוסלמים בפמליות השליטים ובמינהל הממלכתי במידה שעלתה כהרבה הן על מעמדם והן על מספרם באוכלוסייה הכללית. סביר היה אפוא לצפות שתעודות הגניזה יכילו מידע עשיר במיוחד על חצר האִמאם ומעגלוני הממשל, אולם לא זה המצב. אין ספק שיהודים רבים בעלי קשרים בחצר האִמאם חיו קרוב למרכז השלטון הפאטמי בקהיר, אזור המגורים החדש שנבנה בסמוך לפֻסטאט אך בנפרד ממנה. מכאן יכלו לצפות מקרוב בדרכי פעולתה של המדינה הפאטמית. איך ייתכן, אם כן, שאין חיעוד כלשהו לתצפיותיהם – בדומה ליצירותיהם של המוסלמים שהיו מסופחים לחצר האִמאם? יש לכך כמה הסברים. במידה שיהודים שונים בפמליית האִמאם כתבו על ניהול הממשל או על החיים בחצר האִמאם, הם עשו זאת בערבית ובכתב ערבי, ותעודות מעין אלו לא הגיעו

לגניזה בדרך כלל. יתרה מזו: כמה מהמשפחות היהודיות הבולטות ביותר בתקופת הגניזה היו קראיות, ולכן לא גנזו את כתביהן בבית הכנסת הרבני. כמו כן, ייתכן שיהודים בעמדות מפתח בחצר האִמאם חשבו שמן התבונה לשמור את מחשבותיהם לעצמם ולא להעלותן על הכתב בצורה כלשהי. מכל הטעמים הללו, רק במקרים יוצאי־דופן אנו מוצאים תיאורים המכילים מידע על חצר האִמאם ועל הממשל שהיהודים היו קשורים אליו. ברוב המקרים אנו מוצאים בגניזה תיאור של מוסדות כפי שאלה נראו למי שנמצא מחוץ לחוגי הממשל; מדובר בממשל כפי שהצטייר אצל אנשים שהיו איתו במגע מועט, אם בכלל.

מנגד, מעט "הסיפורים מבפנים" שנשתמרו הם ססגוניים ומאלפים מאוד. מדיווח של פקיד ממשל בכיר, המוזכר תדיר בתעודות הגניזה, אנו למדים שאפילו לפני פסיקה משפטית של הסולטן עצמו (צלאח אל־דין או אולי בנו, אל־מֶלֶךְ אל־עזיז) צריך היה לשלשל תשלומי שוחד בסכומים ניכרים, שלשמחת החוקרים המודרניים הם מפורטים במכתב. רצה הגורל והצד שכנגד היה פזורי יותר – "הַכֶּסֶף יַעֲנֶה אֶת־הַכֹּל" (קהלת י 19) – אבל הכותב מבטיח למכותבו כי הוא ינצח בסופו של דבר, מאחר שהחוק – היינו: החוק המוסלמי – עומד בבירור לצידו. הנסיבות בתקופה הפאטמית המוקדמת משתקפות במכתב ברכה לוזפא יהודי שהועבר מבית החולים ברמלה להיות רופאו האישי של הוזיר בקהיר; הוזיר העניק לו גלימת כבוד וקִצבה נדיבה. השקפה ביקורתית יותר על יהודים בשירות המדינה המוסלמית מופיעה במכתבו של אחד הנכבדים לאחיו. האחרון הצטרף לשירותה של משפחת נאצִר אל־דַּוְלה, המפקד התורכי, מי שבערך בשנת 1065 היה שליטה בפועל של מצרים. לדברי הכותב, המתנות היקרות שהרעיפו הגנרלים התורכים החמטניים על היהודים שבפמלייתם הסבו למקבליהן בושה ולאו דווקא תועלת; נִזקה של ההתהוללות יחד איתם ניכר בגוף ובנפש. מקור אחר מציין כי יש לגנות בלשון חריפה את היהודים שסייעו ל"נזיר" – שר האוצר הקופטי שעשק את מצרים בשנות ה־20 של המאה ה־12. הערות אקראיות אלו מציירות תמונה פחות מחמיאה של יהודֵי החצר מזו המוצגת במקורות אחרים.

תככים בקוב פקידי ממשל בכירים מודגמים היטב במכתב מאת "אב בית הדין של כל ישראל" בירושלים. המכתב, שנכתב בין שנת 1057 לשנת 1062, ממוען למפקח על מִטבעת האִמאם בקהיר. הוא עוסק בפקיד יהודי של דאר אל־צַרְף, בית המרת הכספים של האִמאם, שלאחר שנשא אשה בבירה המצרית בשנת 1050 התכוון לכאורה לשאת אשה שנייה באשקלון. לא זו בלבד שהדבר היה מנוגד לנורמות ששׂררו בקרב יהודי התקופה, גם הממשל לא ראה זאת בעין יפה, אם כי מסיבות שונות. אב בית הדין מוזהר את המכותב שלא להפריח את האשמות־השווא האלו, שלמיטב ידיעתו אינן נכונות ותכליתן היחידה להביא לנפילתו של אותו פקיד יהודי, אלא להפך – להפעיל את השפעתו כדי להפסיק את כל המזימות נגד האחרון. אין ספק, שהסתבכותם של פקידים שאפתניים בתככים היתה מסוכנת ליהודים שהצטרפו לפמליה השלטת; מסוכנת להם עצמם, ואפשר שגם לקהילה בכללה. מעמדם הלא־יציב של פקידי ממשל בכלל עולה מכמה תעודות.

בשום מקום באלפי המכתבים שנשתמרו בגניזה איננו מוצאים ביקורת מפורטת על השלטון המוסלמי. להפך: כאשר שליטים מוזכרים במכתבים, הרי זה בדרך כלל בהקשר של פסיקותיהם הצודקות, החסדים שעשו או הנצחונות שנחלו או שצפויים היו לנחול בשדה הקרב. תגאים של דיכוי והפקרות, וכמוהם אסונות צבאיים או כלכליים, לעולם אינם מיוחסים לממשל אלא מתקבלים כסימן לרצון האל או פשוט מתועדים כעובדת חיים. כפי שמציג זאת אחד ממכתבי הגניזה, "פַּלְגֵי־מַיִם לֵב־מֶלֶךְ בְּיַד־ה' עַל־כָּל־אֲשֶׁר יַחְפֹּץ יַטֶּנּוּ" (משלי כא 1). קריסת הסדר הציבורי ואכיפת אמצעי דיכוי על ידי הממשל נתפסו כתופעות טבע בדומה לרעב ולרעידות אדמה. לכל היותר אפשר היה להאשים שר או פקיד בכיר אחר, וזאת, כך נראה, רק אחרי שסר חינו – האות לכך שאפשר למתוח עליו ביקורת בבטחה. רק הפקידים הזוטרים, שאיתם באו האנשים במגע יומיומי, היו חשופים לביקורת פומבית מצד כותבים, שהיו מלאי־תקווה כי השפעת הנכבדים היהודים די יהא בה כדי להביא לפיטוריהם של פקידים יהודים מוזיקים – או, למצער, לשים קץ להתנהגותם הנפסדת.

דומה שקבוצות מיעוט, ואולי פשוטי העם בכלל, שמרו אמונים

לשלטון כתוצאה מהרגל רב-שנים ומאמונה מושרשת היטב, שלפיה ממשל יציב, גם אם מדכא, עדיף על אי-סדר ומהומות. דמותו של השליט נחשבה קדושה ומקודשת; אנשים נשבעו בחיי השליט או בראשו כשם שנשבעו בדתם ובתורה, ויכולים היו להזכיר את התורה ו"השליט" בנשימה אחת במהלך הצהרה פומבית בבית הכנסת. נשיאת שם השליט לשווא בשבועות היתה בגדר פשע שגרר בעקבותיו עונש חמור. אפילו במכתבים פרטיים לווה תמיד שם השליט במיטב האיחולים, כגון "מי ייתן והאל יעניק לו ניצחון ויאריך ימיו לנצח" – לא רק בערבית, שעשויה היתה להגיע לתשומת ליבם של השלטונות, אלא גם בעברית: הביטוי "ישמרנו צורו [האל]" מצורף באחד המכתבים לשמו של האִמאם אל-חאכִם, ובמכתב אחר – לשמו של מושל מחוז (למרבה האירוניה, המושל מתואר באיגרת זו כמי שגרם נזק לתלמיד חכם יהודי). בעלי השררה נחשבו כמי שמצויים באורח כלשהו בקשר מיוחד עם האל.

תפילות בציבור למען שליטי הארץ מופיעות לראשונה במחזורי תפילה יהודיים בתחילת המאה ה-14, אולם תעודות הגניזה מכילות טקסט של תפילה כזאת מאתיים שנה קודם לכן. מילים רבות במסמך זה של הגניזה כתובות בראשי תיבות, רמז לכך שהמנהג להתפלל לשלום השליט רווח כבר בתקופה מוקדמת יותר. דומה כי התפילה למען הממשל נישאה ברגע החגיגי ביותר בלוח השנה הליטורגי היהודי – בתפילת הפתיחה של יום כיפור – נוהג הקיים גם בימינו בקהילות שמוצאן במזרח הקרוב. נוסף על מפגני נאמנות קבועים אלה נאמרו מעת לעת תפילות מיוחדות לשלום השליט או הוקראו לכבודו שירים בעברית. כך אירגן הגאון תפילות הודיה חגיגיות ברמלה ובירושלים כאשר זיכו השליט והווזיר שלו את מנהיג הקהילה היהודית של פֶסטאט מהאשמות שווא שטפלו עליו. שבחים הורעפו על משפט הצדק של השליט ויועצו, ותפילות נישאו להצלחתו בעיתות שלום ומלחמה. כאשר נהדפה התקפת התורכמאנים הסֶלג'וקים על קהיר בשנת 1077, הוקדש לאִמאם אל-מֻסתַנצֵר שיר ארוך בעברית פרי עטו של שלמה הכהן, בנו של יוסף, אב בית הדין של ישיבת ירושלים.

פמליית השליטים – אַצחאב אל-חַ'לַע, "בעלי גלימות הכבוד" –

מחכרת תדיר בתעודות הגניזה, שכן נכללו בה נכבדים יהודים. בדרך כלל מחכרים הנכבדים רק במכתבים שמוענו אליהם או לידידיהם וכללו בקשות שיתערבו אצל השלטונות למען הפונה, או במכתבי תודה על עזרה שכבר הושיטו. אולם גלימות כבוד ניתנו לא רק לפקידים החשובים ביותר; אפילו סוכני ממשל או רופאים קיבלו גלימות כאות הוקרה על שירות יוצא-דופן שסיפקו. לכן, לא תמיד ניתן להגדיר את מעמדם המדויק של האישים היהודים שאליהם פנו או שאת שמם הזכירו. אבו סעד אברהם חַסְתַרי, שקודם לרציחתו בשנת 1047 היה בעל עמדת כוח יוצאת-דופן בממשל הפאטמי, מכונה בעברית "משנה למלך". הכינוי מובן: כה רבה היתה השפעתו, עד שכמה כותבים מוסלמים מעניקים לו את התואר וזיר. אותו כינוי מצורף לשמו של הנגיד מבורך, שהיה רופאו של אל-מַלִכ אל-אַפצַל, ולפי הגניזה – גם יועצו "מאז ימי נעוריו". נוסף על כך עסק הנגיד גם בעניינים מדיניים. סביר בהחלט אפוא, שמבורך החזיק במִשרה רבת-חשיבות בממשלו של אל-אַפצַל, אף כי זו אינה באה לביטוי בהיסטוריוגרפיה הערבית, הדלה למדי בפרטים על ענייני הפנים של מצרים בזמנו. משום כך לא ברור מהי בדיוק משמעותו של התואר "משנה למלך" במקרה שלו.

כל המכתבים שמוענו לפקיד או לאיש-חצר יהודי מאחלים לו שימצא חן בעיני השליט, בעיני סגנו ובעיני כל בעלי השררה האחרים – ולעיתים אפילו בעיני נשות החצר. במכתבים בערבית מופיעה אותה מלה המשמשת לתיאור "נשיאת חן" של פילגש אהובה; הביטוי המקביל בעברית שאול ממגילת אסתר (ב 17; ה 2, 8; ז 3). הבישרון לשאת חן היה חיוני להצלחתו של איש החצר. לפיכך מתבקש בדרך כלל האל לשמור עליו מפני כל צרי העין והזוממים נגדו. ניסוחן של משאלות כאלו יצר את הרושם כי הכותב אינו מדבר במונחים כלליים אלא מתייחס למצבים ספציפיים טעוני סכנה. לא היה כל צורך להזכיר למישהו את נפילתו ורציחתו של ה"וזיר" אבו סעד אברהם חַסְתַרי בשנת 1047 ואת אחריתו הדומה של יהוסף בן שמואל בגַרְנָדה בשנת 1066 – אירועים המשתקפים היטב בתעודות הגניזה. אפילו במקומות שבהם ההדחה מעמדות הכוח לא נעשתה בדרך כה ברוטלית, לעיתים קרובות נקטעו

הקריירות של נכבדים יהודים, ששילבו בין הנהגת קהילתם ובין שירות השליט, משסר חינם בעיני האֶמאם. כתוצאה ממעמדם החלש יחסית יכלו נכבדים יהודים לזכות בהערכה על שירותם מבלי לסכן יותר מדי את הרשויות, אבל בה במידה יכלו אותן רשויות לסלקם מתפקידם בלא חשש מתגובת נגד.

אובדן המִשרה השפיע גם על משפחות הפקידים. בגניזה נשתמר חוזר הדוחק בכל היהודים לסייע לאדם שאביו היה בשירות מלך גרָנָדה, אך חינו סר וכתוצאה מכך נאלץ בנו לעזוב את הארץ. ככלל נשאה המשפחה באחריות להתנהגות לא־הולמת של מישהו מבניה, שהיה בשירות הממשל או בקשרים אחרים עם הסמכות השלטת. לפיכך, ברגע שפקיד ממשל או מישהו אחר שהיה מצוי בקשרים עם הממשל הלך לעולמו, כל רכושו הוחרם ונחתם עד שהתנהגותו טוהרה. הליך זה עורר פחד גדול, ונראה שהשפיע גַם על אנשים בעלי אמצעים צנועים וללא קשרים עם החברה השלטת. נפילתם של פקידי ממשל בכירים – במיוחד כאלה שהשתייכו לקבוצות מיעוט – היתה כה מובנת מאליה, עד כי היסטוריונים דיווחו עליה גם כאשר לא התרחשה בפועל.

פקידי הממשל וסוכניו: חוכרי המיסים

הכינוי הרגיל לפקיד ממשל היה כַּאתֵב, "סופר", והוא התייחס בה במידה לראש מחלקה במינהל המרכזי וללבלר צנוע בעיר שדה. על כן, "שר החרן", אבו אל־בַּרַכאת יהודה הכהן, שנתכנה "השר הגדול, מרדכי של אותם ימים" ובעשרות כינויים עבריים נשגבים נוספים, היה באופן רשמי כַּאתֵב ותו לא. אפילו תינוק שנולד למשפחה של פקידי ממשל יכול היה לשאת השם המרשים זַיִן אל־כֻּתּאב, "תכשיט הסופרים" (זַיִן אל־כֻּתּאב המוזכר בגניזה היה נכדו של יהודה הכהן). בנות למשפחות כאלו נקראו לא אחת סִתּ אל־כֻּתּאב, "מלכת הסופרים", אף כי לא ברור אם הן עצמן למדו לכתוב. מעמדו המדויק של כַּאתֵב במִדרג הפקידים הוגדר על ידי תוארי הכבוד והכינויים שהעניקו לו הממונים עליו: תעודות הגניזה

מכילות שפע של תארים וכינויים כאלה. פקידים זוטרים נאלצו להסתפק בכינוי כבוד דוגמת "הנאמן", כינוי שהוענק גם לרופאים. פקידים בכירים יותר כובדו בתואר אחד או יותר שהיללו את השירותים שהעניקו למדינה. המדינה קיימה פיקוח הדוק על עסקיהם הכספיים של פקידיה, וליתר דיוק – התייחסה אל ההון שצברו כאל רכושה־שלה. לעיתים קרובות הגיע הפיקוח לשיאו בהתרמה גורפת של עזבונותיהם, או, למִצער, עיקולם.

תעודות הגניזה מצביעות על כך שהממשל גם התעניין בחיי המשפחה של העובדים בשירותו. יהודי מסיציליה שנשא אשה בדמשק עמד לקבל מִשרה בקהיר, אולם נאמר לו שמינויו לא ייצא אל הפועל אם אשתו לא תצטרף אליו בבירה המצרית (היא מיאנה לעשות כן). הוא פנה אפוא לבית הדין הרבני בבקשה לשאת אשה מקומית (מצרית), בתנאי שיפקיד בבית הדין את הפיצוי המגיע לאשתו הראשונה במקרה שיתגרשו. התעודה המדווחת על אישור הבקשה מדגישה כי מדיניות זו של הממשל היתה מוכרת היטב לדיינים. במקרה דומה ריחפה סכנת פיטורין על פקיד בכיר ב"בנק" האֶמאם בקהיר, שחשדו בו שנשא אשה באשקלון. הסיבה למדיניות זו ברורה: כאשר משפחתו של פקיד חייתה בארץ אחרת, היתה אחיזתו של הממשל בו רופפת; אם נמלט האיש לאחר שסרח, הממשל לא היה יכול לקחת מישהו מבני משפחתו כבן־ערובה ובכך להבטיח את חזרתו.

התבטאויות מדויקות על משכורות ותגמולים ממשלתיים הן נדירות בגניזה, נדירות אפילו יותר מאלו על רווחים מסחריים. הסיבה לשתיקה זהה בשני המקרים: אנשים לא רצו להעלות פרטים אלה על הכתב. אנחנו קוראים על משכורות רק במקרים ספציפיים, למשל כאשר אדם שלא היה לרוחם של כותב המכתב ונמענו מתה למִשרה שבה היו מעדיפים לראות מישהו ממקורביהם. על כן, בדו"ח לפקיד בכיר בתקופת צלאח אל־דין (1180 בקירוב) מזכיר הכותב בצער כי לאיש שנתמנה למַשאַרְף (מבקר) הכנסות העיר הובטחה הכנסה בסך 180 דינארים ו־100 וַיְבּוּת (כ־1,200 קילוגרם) חיטה לשנה. כרגיל, התשלומים היו במזומנים ובסחורה. באותה תקופה בערך קיבל מַשאַרְף של כפר דינאר וחצי לחודש או 18 דינארים לשנה – בדיוק עשירית מהמשכורת שנזכרה לעיל.

פיגורים בתשלומי המשכורות לפקידי ממשל היו כמדומה עניין שבשיגרה; אפילו פקידים בכירים לא קיבלו את שכרם במועדו. באחד המכתבים מתבקש הנמען לפנות לנגיד, לא פחות, בבקשה שישכנע פקיד יהודי חשוב בשירות אל-מַלִּכּ אל-אַפְצַל לשלם לכותב את שכרו המולן המצטבר. כאשר פקיד ביקש ממישהו להחליפו, הוא נהג לתת הוראות להעביר את שכרו לעמיתו בתקופת היעדרותו.

פקידים זוטרים שבאו במגע ישיר עם הציבור – כגון שליחיהם של גובי מיסים, חלפני כסף ושמיים, פקידי מכס, פקחי מידות ומשקלות, שוערים ופקידי נמל – לא קיבלו כנראה משכורת קבועה מהמשרד שהעסיק אותם. תחת זאת פיצו אותם האנשים הנוגעים בדבר במענקים קטנים על כל שירות שביצעו. איזכורים בשפע של תשלומים כאלה מופיעים בכל דו"חות ההוצאות, הקהילתיים או המסחריים. אנחנו גם קוראים על אנשים שעברו במִטבעת האַמאם תמורת פַּאידה, "רווח"; הם עבדו בקבלנות ולא-קיבלו משכורות סדירות. לא ברור מהאיזכורים שנמצאו עד כה האם אותו סידור חל גם על הפקיד היהודי שכונה "מנהל המִטבעה". מאחר שהוא מכונה "מנהל המִטבעה וסוכן שנתמנה על ידי הממשל" באחד המסמכים המשפטיים, סביר כי גם לו שילמו לפי העבודה שביצע. הפקיד המוסלמי שהיה אחראי על המִטבעה ונשא בתואר "מנהל טביעת המִטבעות" מוזכר שוב ושוב באחד המקורות כ"חוכר ההכנסה של המִטבעה"; אפילו פקיד בכיר זה היה שכיר ללא משכורת קבועה.

ראוי לזכור שאפילו מִשרה כגון מִשרתו של מפקד המשטרה נחכרה לעיתים; המועמד לחפקיד היה מתחייב לשלם לממשל סכום קבוע מדי שנה, ולהבטיח את הכנסתו באמצעות הטלת קנסות כבדים על העבריינים שעליהם הצליח להניח את ידיו. מכתב המתייחס לסידור כזה מדגיש כי אפילו אנשים שביצעו עבירות קלות, כגון יהודי (לא מוסלמי) שהשתכר, "ימוגרו". למעשה הורכבה הכנסתו האישית של הפקיד מקנסות.

ככלל, חכירת הכנסה מכל הסוגים רווחה בכל רמות המערכת המינהלית והכלכלית בתקופה זו. המונח המקובל לחוכר מיסים היה צַאמִן, מילולית: עָרֵב (ולעיתים גם מַחַקַבֵּל). המונח צַאמִן נגזר לא רק בהתייחס להכנסה ציבורית אלא גם לתיאור אדם שחכר רכוש מאדם פרטי

או מקהילה (כגון קהל יהודי), או לתיאור גביית דמי שכירות מטעמם. כמו כן שימש המונח במשמעותו המילולית: מתן ערבות למס הגולגולת של אדם, או כל התחייבות כספית אחרת. המונח נאיב, "סגן", שכבר דנו בו בנוגע לדיין, יכול היה גם הוא להתייחס לחוכר מיסים, שכן רבים מהצַאמִנים הגדולים נהגו להחכיר את זכויותיהם החכרת-משנה.

המחקר בנושא זה נעשה מסובך יותר בשל העובדה שככלל חוכר הכנסות קרוי פשוט "אל-צַאמִן" ללא הגדרה נוספת. רק ההקשר של התעודה או איזכורו של אותו אדם בתעודת גניזה אחרת מאפשרים לנו לקבוע בדיוק רב יותר את טיב החוזה שלו ואת היקפו. מנגד, איזכורים של מוסד זה בתעודות הגניזה מרובים כל כך, עד כי מחקר שיטתי שלהם יספק מקורות חשובים לגבי היבט מעניין ורווח זה של המינהל הימי-ביניימי. מבחינה זו יש לגניזה הרבה מה לומר לנו גם על המוסלמים.

בבואנו למיין את הסוגים השונים של חכירת המיסים, אנו מוצאים כי רוב חוכרי ההכנסות מוזכרים בקשר לשמו של יישוב מסוים. כאשר מדובר בכפר או בעיירה, סביר אולי להניח שהצַאמִן גבה את כל החובות השונים של אותו מקום, אף כי הנחה זו אינה ודאית בשום אופן. נוהג מקובל היה לנסוע ליישוב בריף ולחכור את הכנסתו, או שאִשה מפַסטאט הצטרפה לבעלה ששימש כצַאמִן במקום כלשהו בריף. אביו של בן בזבזן חשש שאנשים חסרי מצפון ישכנעו את בנו לערוב לגביית ההכנסות מן המיסוי של כפר מסוים בריף: "אתה תאכל ותשתה, ואביך ישלם", כלומר – הכסף שייאסף ישמש את בנו כמקור הכנסה מיידי, ואילו האב יתבקש לתת את הדין בפני הממשל על הגירעון הסופי בהכנסה.

כאשר עיר שרה גדולה או הבירה עצמה מוזכרות בנחלתו של חוכר מיסים, ההתייחסות היא ללא ספק רק לסוג מסוים של הכנסה לאוצר המדינה. לפיכך, עִבְּרה – או שומה שנתית של 335 דינארים לבירת מחוז כגון אל-מַחַלַּה – מייצגת כמעט בוודאות רק חלק מהמיסים שנגבו שם. היה זה, קרוב לוודאי, המס על אריגת משי וצביעתו. במכתב העוסק בקהיר מרמז החקשר בבירור כי הצַאמִן היה אחראי למס זה. כפי שמלמדת התעודה בהמשך, אפילו במקום קטן כמו אַטְפִיח, שנודע בתור מרכז של גידול פשתן, עסק הצַאמִן רק במיסים על עיבוד משי; לגבי

קלְיוּב, מקום קטן באותה מידה, הדבר נאמר במפורש. בתקנה האוסרת על נשים לצבוע משי בבתיהן מבלי להודיע על כך לצַאמַן, ברור שהמונח מתייחס לחוכר של מס המשי. קיימות דוגמאות רבות נוספות ליהודים המשמשים כחוכרי מס המשי. מאחר שהיהודים כה התבלטו בתעשיית המשי, הם היו ללא ספק האנשים המתאימים ביותר לגביית המיסים שהושתו על ענף זה.

המיסים על צביעת משי ומכירתו היו רק חלק של ההכנסה מן ה"שוק" בכלל. "דיין היהודים" במַנְבִּיג', עיר בסוריה, היה גם חוכר מיסים של השוק המקומי. למִשרה זו היו חסרונות משלה, כמו לכל גביית מיסים. אנו קוראים, למשל, במכתב העוסק בתלמיד חכם יהודי, "שחס וחלילה לא יגבה מיסים בשוק, כמו שמספרת השמועה", משום שהשפעתה השלילית של משימה זו ניכרת בקרב רבים כל כך מאחיו לדת. כאשר סוחר קיבל תשלום, נהגו "אדוני השוק", קרי חוכרי המיסים, לעקלו עד שייושבו כל התביעות לגבי חובותיו מעסקאות קודמות. לפחות במקרה אחד מתייחסת חכירת המיסים של יישוב (ללא פרטים נוספים) לחכירת המיסים של השוק באותו יישוב. לעומת זאת, היו חלוקות משנה מקצועיות, כגון "חוכר מיסים מאדמות זרועות תלתן מצרי במחוז אלכסנדריה". הדבר מלמד כמדומה, שאספקת מזון לבהמות הָרכיבה של העיר היתה עיסוקו של אגף נפרד במינהלה. חוכרי מיסים אפילו גבו מיסים מהכנסות שמקורן במכירת בתים או חלקיהם.

יש לציין שבכמה יישובים נחכרה גם גביית מס הגולגולת שהוטל על לא־מוסלמים. לכן, במכתב מאחד הכפרים מתלונן הכותב כי נבצר ממנו לבוא לבירה, מאחר שטרם הגיע הצַאמַן המנפיק קבלות על תשלום מס הגולגולת (ונסיעה ללא אישור כזה היתה אסורה). היבט אחר של חכירת מיסים היה גביית המכסים. תעודות הגניזה מתייחסות לחוכרי מיסים כאלה בנמלי הנילוס, בפֻסטאט ובקהיר, ובנמל הימי רב־הפעילות עידהאב שלחוף אפריקה המזרחית. הנוסע המוסלמי גֶ'בַּיר מדווח כי מכסים נגבו בעיר הנמל הארץ־ישראלית עכו, שהוחזקה בידי נוצרים בזמן ביקורו. בכל זאת, ספק אם חכירת המכסים היתה נפוצה או קבועה בתקופת הגניזה הקלאסית. אילו נגבו מכסים על ידי חוכרי מס כאלה, סביר להניח

שהיינו מוצאים איזכורים רבים יותר של הנוהג במכתבים ובדו"חות המרובים העוסקים באנשים ובסחורות שעברו בתחנות מכס.

מינוי לחכירת מיסים (צַמאן) התקבל מ"משרד מס הכנסה" מקומי, מהפקיד האחראי לגיוס הכנסה קבועה או מהממשל המרכזי עצמו. ככלל, המשרד הממשלתי שעסק במס הנידון – דיוַאן, או מנהלו – עַאמִל, או מבקרו – מֻשארִף, מוזכרים כמי שהעניקו את הצַמאן. התחרות היתה קשה, וצַאמַן צריך היה להתאמץ כדי להשיג את מִשרתו ולהחזיק בה. פקידי המחלקות הרלוונטיות, המקומיות והמרכזיות, צריכים היו לתמוך במועמד, וכמוהם המשטרה המקומית ומפקד המשטרה בבירה, שכן ללא גיבוי משטרתי לא היה לחוכר המיסים כוח לאכוף את התשלום. אף כי הסכום שעליו התחייב חוכר המיסים ותקופת כהונתו נקבעו בהתאם לטיב מינויו, התפתח נוהג מקובל לאלץ גובים להעביר סכומים גבוהים מאלה שנקבעו ברגע שמישהו שביקש להחליפם הציע הצעה גבוהה יותר. למעשה, חכירת מיסים הפכה לרצה חולה חברתית כה נפוצה, עד שבסופו של דבר הצעת תשלום גבוה יותר מזה שעליו התחייב צַאמַן, שתוצאתה היתה העלאת מיסים נוספת, גררה עונש של חרם.

חוכר המיסים שימש בדרך כלל כערב למחוז גדול, והחכיר בחכירת־משנה את זכויותיו לחבורה של עמיתים, שביצעו בפועל את גביית המיסים באזורים שהוקצו להם. בתעודה משנת 1106 מחכיר החוכר של המיסים המוטלים על צביעת משי ומכירתו במחוז דַמְיאט את זכויותיו בעיר קטנה בחכירת משנה לשלושה שותפים למשך שנה, תמורת תשלום של שני דינארים בחודש. מנגד, שני בעלי הון, שחכרו את פיגורי התשלומים (או, ליתר דיוק, את גביית המיסים שהחייבים בהם התחמקו מתשלומם) במחוז פַיוּם, העסיקו כגובה שותף שקט שנרשם בבית הדין היהודי, אך לא ברשומות הממשל. שני חוכרי המיסים הראשיים הפיקו רווחים ניכרים, אבל גזלו במרמה את חלקו של שותפם; מאחר שהשותף היהודי לא היה מסוגל לעמוד בהתחייבויותיו בהעדר תשלום, הוא הושלך לכלא. המכתב המספר על האסונות שפקדו אותו נכתב, ללא ספק, בתנאים קשים.

ככלל, חכירת מיסים היתה משימה רצופת סכנות, והאיזכורים של

הפסדים קשים שנגרמו בעטיה מצויים בשפע. אנו קוראים תלונות מרות על משרדי הממשל ועל טיפולם השרירותי והברוטלי בצאמנים. היסטוריונים מוסלמים מגוללים את סיפורו של חוכר מיסים יהודי בולט בבצרה שבעיראק. הוא היה איש־סודו של נטאם אל־מלכ, הווזיר המפורסם (שמת בשנת 1092), וכה רב־השפעה היה עד שכל בצרה, למעט הקאדי, התייצבה בהלווייתו אשתו. כאשר הסולטן הסלג׳וקי מלכ־שאה הוציא להורג את חוכר המיסים בגלל מדימה שרקחו אויביו של נטאם אל־מלכ, סירב הווזיר הגדול להופיע בפני הסולטן במשך שלושה ימים, וחזר למלא את תפקידיו רק אחרי שהסולטן הביע חרטה על מעשהו. אולם הדבר לא מנע ממנו לנסח לעצמו 100 אלף דינארים מעזבונו של היהודי, הסכום השנתי שעליו התחייב בעודו בחיים. אותו סכום ועוד 100 סוסים צריך היה חוכר המיסים החדש של בצרה לספק לסולטן. סכומים כה גבוהים הם יוצאי־דופן בתעודות הגניזה.

חכירת מיסים היתה שכיחה מאוד באימפריה הרומית ובאימפריה הפרסית, וכפי שמעידות בצורה משכנעת הברית החדשה והספרות התלמודית, היא העיקה מאוד על האוכלוסייה. שיטת חכירת המיסים בתקופות הפאטמית והאיובית, עד כמה שאנחנו מסוגלים לשחזר את דרכי פעולתה מתעודות הגניזה, נראית שונה במידת מה. אף כי הסכה נזקים בדרכים רבות, היא התאימה באורח עקרוני לכלכלה ולחברה של תקופת הגניזה. מרבית הצאמנים היו שייכים למעמד הבינוני, ומאחר שהיו בעצמם סוחרים, יצרני סחורות ומספקי שירותים, הם הבינו את הבעיות שבהן נתקלו בזמן גביית המיסים. תלונות על חוכרי מיסים שתלטנים הן נדירות, אבל כאשר הרשויות המרכזיות חשו, מסיבה כזו או אחרת, צורך לגייס הכנסות גבוהות יותר ויותר, הן יכלו להפעיל לחץ רב על חוכרי המיסים כדי להגדיל את התשואה, ואף עשו זאת. לחצים אלה הופעלו גם על המערכת המשפטית ועל כוחות הביטחון, שעבדו בעצה אחת עם חוכרי המיסים.

המערכת המשפטית והמשטרה

ב״לקסיקונים ביוגרפיים״ בני התקופה מופיעים אלפי ערכים. פשוטו כמשמעו, על קאדים – ״שופטים״ – ערכים הסדורים לפי הערים או הארצות שבהן ישבו למשפט או לפי תאריך פטירתם. יצירות ספרותיות מוסלמיות אחרות מכילות מידע רב על שופטים מוסלמים. תעודות הגניזה מוסיפות תובנות מעניינות לתמונה הרחבה יותר של מערכת המשפט המוסלמית, ומאפשרות לנו להשוות דיינים יהודים ומוסלמים מנקודת המבט של קהיליית מיעוט.

כפי שמוכיחות תעודותינו, ההיבט המרשים ביותר של הארגון המשפטי המוסלמי הוא ריכוזיותו. בתי המשפט הנמוכים חקרו, אבל נמנעו מלפסוק בטרם ביררו לאשורה מה דעתם של הממונים עליהם. שופט שלום מוסלמי בקרן, עיר סמוכה לגבולה הדרומי של מצרים, ביקש הוראות בחתימת ידו של הקאדי הראשי של קהיר לגבי תיק ירושה שהיה קשור ביהודים. לשם כך צריך היה לשגר שליח לבירה, מסע יקר שנמשך יותר מחודשיים. אפילו הקאדי רב־העוצמה של אלכסנדריה הכריע במשפט על חיטול תביעה ביחס לסחורות משי שטבעו רק לאחר שקיבל צו מחצר האמאם. בדומה לכך מסתבר כי בשתי מחלוקות שנתבררו לפני הקאדי של ירושלים – אחת הנסבה על הקהילה היהודית של העיר, ואחרת המתייחסת לבית שחלקו ביניהם נכבד יהודי ומוסלמי – יוכל להכריע רק הקאדי הראשי של רמלה, בירת ארץ ישראל בעת ההיא. נימתם של שני המכתבים העוסקים בתיקים אלה מלמדת כי זו היתה דרך הפעולה הרגילה. כפי שראינו, שיטה דומה היתה מקובלת בבתי הדין היהודיים: במקום להכריע במשפט ולאפשר לאחר מכן ערעור, השהו בתי הדין היהודיים הנמוכים את פסיקתם עד שקיבלו הנחיות מתאימות ותמיכה מן הסמכויות המרכזיות.

לחולשה זו של בתי המשפט הנמוכים היו כמה השלכות. מצד אחד, אנשים פנו או איימו לפנות במישרין לקאדי הראשי; מהצד האחר, מאחר שתיקים רבים הופנו לבתי משפט גבוהים יותר, נכבדים בעלי השפעה הפעילו לחץ על בתי המשפט, על השופטים הראשיים ועל חכמי המשפט כדי להשיג פסיקות נוחות ללקוחותיהם. בגניזה נשתמרו מכתבים רבים

שבהם מעלים בעלי דין בקשות ספציפיות ברוח זו או רומזים לאופן שבו הועלו בקשות כאלו. נסיונות כאלה להשפיע על השופטים משתקפים בתעודותינו בתדירות גבוהה הרבה יותר מאשר שוחד גלוי. עובדה זו לא נבעה מנקיון כפיהם של בעלי העניין, אלא מפני שנסיונות השפעה כאלה היו הדרך הטובה ביותר להפעיל לחץ על שופטים. השוחד לערכאה משפטית גבוהה, כגון קאדי שמקום מושבו היה ב"ארמון", לא שולם במישרין אלא למתווך. קניית פסיקה אוהדת יכולה היתה לעלות ממון רב. שופטים זוטרים, לעומת זאת, הסתפקו בסכומים נמוכים – עשרה דרהמים, לדוגמה – כעין תשלום קבוע, שנראה כי היה מובן לכל מי שניסה להשחיתם.

ככלל, הקאדים הראשיים של הערים הגדולות מופיעים בתעודות הגניזה כדמויות חזקות, בעלות סמכות עליונה – עד כדי כך שלעיתים מתעורר הרושם, שבעניינים מסוימים היו הם השליטים בפועל בתחום השיפוט שלהם. בחקופה של מחיחות בין מגזריה השונים של האוכלוסייה באלכסנדריה, מנסה נוסע העושה דרכו לעיר זו להשיג מכתב המלצה לשופט הראשי המוסלמי – לא למושל או למפקד המשטרה. בדומה לכך, נוסע מצרפת מבקש לקבל צו מטעם המשנה לאֶמאם אל־מַלִכ אל־אַפְצַל, הממונן אל הקאדי של דַמיאט, שהיה בשעתו הנמל השני בגודלו במצרים (המסמך נדרש כדי לספק הגנה לסוחר בזמן שהותו באותה עיר). במכתבו מבקש הנוסע מהשופט להמליץ עליו בפני רב־החובל והמלחים של הספינה שבה התעתד להמשיך במסעו. הקאדי בעיר נמל שימש לעיתים קרובות גם כנאטֹר, או מפקח הנמל. תעודותינו מזכירות קאדים שהיו בעליהן של ספינות, במיוחד בעדי הנמל הלבננויות צור וטריפולי; בבעלותם היו לא רק ספינות חופים, אלא גם אוניות גדולות ששטו בנתיבים קבועים בים התיכון במשך המאה ה־11, כשעל סיפון כל אחת מהן 500 נוסעים. בתקופה הטרום־איסלמית מילא הפטריארך של אלכסנדריה תפקיד דומה בכלכלה המקומית. ייתכן שצירופים כאלה של סמכות דתית ומשפטית ועוצמה כלכלית ייצגו מסורת קדומה, שמקורה אולי בפיניקים ובבני קרתגו בעת העתיקה.

לעיתים קרובות מאוד אנו מוצאים קאדים העוסקים בפעילויות

מסחריות ובמיוחד קאדים שהם בעליהם (וַכיל) של דאר אל־וַכָאלַה, שילוב של מחסן ובורסה. וַכיל היה במקורו ובמהותו נציג משפטי ומסחרי של סוחרים זרים. הקאדים, שבעצמם היו מופקדים על עשיית צדק, היו הנציגים המבוקשים ביותר בקרב הזרים. הקאדי של צור, שהיה בעל ספינה, היה גם בעליו של מחסן שבו החזיק אריגי משי פרסיים רקומים יקרי־ערך (וסחורות רבות אחרות) לפני משלוחם למערב. הוא פסק שהסוחרים שאיחסנו סחורות במחסנו אינם חייבים לשלם מיסים (או מכסים) שלא נפרעו, אלא אם מכרו את סחורותיהם במקום לשלוח אותן ליעדן הבא.

חכם המשפט המוסלמי – פַקיה – נזכר אף הוא בתעודות הגניזה, שבהן הוא מופיע כמי שממלא שני תפקידים שונים. ברמה הנמוכה יותר הוא פועל כנוטריון המנסח מסמכים משפטיים או כשופט זוטר, המכריע בעניינים עסקיים קלי־ערך, כגון אישור מינויו של פרקליט; וברמה הגבוהה יותר הוא מומחה משפטי רב־השפעה: למשל, הוא נדרש לקבוע את שיעור מס הגולגולת. בפגישה עם משפטנים אחרים מעמדו עשוי להיות גבוה אפילו מזה של הקאדי. פַקיהים מוזכרים שוב ושוב כמשתייכים לפמליית השליטים וכמי שמלווים אותם במסעותיהם. המונח מוּפתי כמומחה למשפט מוסלמי, מונח כה שגור בתקופה המַמלוּכית, נדיר להפתיע בתעודות הגניזה מהתקופה הקלאסית, אם כי המלה פַתְוַא – חוות דעת משפטית – ונגזרותיה מחכרות תדיר.

אחד המוסדות האופייניים ביותר של ההליך המשפטי המוסלמי היה עדות האופי שניתנה לעדים – עַדוּל, או "הישרים", כפי שכינו אותם. במקורו של דבר, תעודות יושר הוצאו כדי למנוע ערעור על עדות בשל טענות שהועלו נגד אופיו של עד. במאה הרביעית לספירה המוסלמית הפכו העַדוּל למוסד; הם שימשו כיועצים שנכחו בהליכי בית המשפט ואף כנוטריונים. תעודות הגניזה מתייחסות לשני תפקידי העַדוּל. "מגילה" עברית או שיר עלילה שיבחו את האמאם אל־חאכִם, בין היתר על שמינה לשומרי לילה רק "עֲדִים נֶאֱמָנִים" (ישעיהו ח 2), כלומר: עַדוּל או אנשים בעלי מוניטין ללא רבב. בתיאורים של ישיבת בית המשפט המוסלמי באלכסנדריה בשנת 1143 מסחייע השופט בשני "עדי יושר" ובסופרים

של המשרד הממשלתי שבו התקיימה הישיבה. אנו נחקלים בשני עַדוּל המשמשים כעדים לשבועה שנשבעה אשה יהודייה בפני שופט מוסלמי (אולם כאשר יהודים עורכים חוזה בפני "ערבעה עדי יושר", הכוונה היא לנוטריון מוסלמי ולעוזריו). העובדות שאושרו בעדות מעין זו התקבלו בדרך כלל כאמינות בבתי דין יהודיים, אף כי יש כמה תלונות על עדויות שקר שנתנו עַדוּל.

שָׁרְטָה, המלה בערבית הקלאסית המציינת משטרה, נעדרת כמעט לחלוטין מתעודות הגניזה. עם זאת היא שימשה כינוי למשרד ולבית המשמר של המשטרה בפֻסטאט. כמה נכבדים יהודים ספרדים נשאו את תואר הכבוד צאחִב אל־שֻׁרטה, "ראש המשטרה", אך תואר זה לא היה מוכר בקהילות המזרח בתקופת הגניזה. שני המונחים היו שרידים של שימוש מוקדם יותר. ראש המשטרה נקרא תחת זאת וַלי – "מֻרשל" – אבל הופעת המונח בתעודות רבות של הגניזה אינה מוחירה ספקות לגבי הוראתו בהקשר זה. הוַלי שימש כמפקד המשטרה בערים גדולות כגון קהיר ואלכסנדריה, בערי שדה ואפילו בכפרים גרידא. באזורים עירוניים דוגמת אלכסנדריה, רמלה או ירושלים נקרא המושל, ככלל, אַמיר. ביישובים קטנים יותר עשוי היה הוַלי לשמש גם כראש הממשל האזרחי. בהתחשב בדיכוטומיה שהיתה קיימת בין המערכת המשפטית לרשות המבצעת, כל אימת שאנשים נזקקו להתערבות הרשויות (בתביעה משפטית או בנסיבות אחרות), הם פנו לוַלי ולקאדי כאחד. אם האדם הנוגע בדבר היה ממעמד חברתי נמוך, הוא עשוי היה לבקש מחבר שיבקש מחבר נוסף, רב־השפעה יותר, לפנות לַשניים בשמו. קנס ששילמה הקהילה נגבה הן על ידי הוַלי והן על ידי ה־נאיב או "הסגן" (וזאת כאשר שופט אחר זולת הקאדי הראשי נקרא להתערב בעניין).

כולם השתדלו לשמור על יחסים טובים עם הממונים על שמירת הסדר. כאשר נתמנה וַלי חדש באחת מעיירות הריף, הוזהר סוחר פירות שהתגורר שם על ידי אחיו מהבירה כי הוַלי החדש הוא קרוב של קודמו, וסביר שימשיך במסע הנקמה שהלה ניהל נגד סוחר הפירות; המכתב מציין כי נדאי ש"שי מכובד יגיע אליו בהקדם". כאשר ביקר המשורר היהודי־ספרדי יהודה הלוי באלכסנדריה, השתוקק אחד מנכבדי העיר

לארחו בערב שבת, כבוד שהמשורר דחה בדרך כלל כדי להימנע מתחרויות לא־נעימות על חסדיו. המארח לא נרתע ושיכנע את ידידו, ראש המשטרה, לשלוח מסר לאורח המכובד; כתוצאה מכך קיבל המשורר את ההזמנה.

איש ביטחון חשוב נוסף היה המֻחתַסֵב, מפקח השוק. חובותיו היו רבגוניות ונעו מפיקוח על המסחר והתעשייה ועד אכיפת התוק הדתי (שנגע בחלקו גם ללא־מוסלמים) והטלת עונשים גופניים. תעודות מפורטות על מִשרה מעניינת זו נעשו נפוצות לקראת סוף המאה ה־12. מכתב מאלכסנדריה, שנכתב בשנת 1140 בערך, מדווח כי "כל אחד בעיר מתנהג כאילו היה מַחתַסֵב שמונה לפקח עלינו", מה שמעיד כי המִשרה היתה מקובלת בזמנו במצרים. איזכורים של מפקחי שווקים בארץ ישראל מקורם כמה מאות שנים קודם לכן. סביר בהחלט שהמוסד התקיים בעת ובעונה אחת במצרים ובמערב המוסלמי. עם זאת, ראוי להדגיש שלמעט יוצא מן הכלל חשוב אחד (מקרה מהמאה ה־13), תעודות הגניזה אינן מרחיבות את הדיבור על מִשרה זו. הדבר ראוי לציון מיוחד, מאחר שרוב התעודות הללו עוסקות בנושאים כלכליים ומשפטיים; סביר היה לצפות שהן יזכירו את המֻחתַסֵב אם נוכחותו היתה מורגשת בשווקים. כשם שתעודות הגניזה דלות בחומרים המתייחסים למֻחתַסֵב, כן נדירים האיזכורים בנוגע אליו במקורות הספרותיים מהתקופה הפאטמית. אחד ההסברים הוא שבתקופת הפאטמים מילא אותו אדם את תפקיד המֻחתַסֵב ואת תפקיד ראש המשטרה.

לכל אזור עירוני, שכונה או רובע היה מפקח משטרה שנקרא צאחִב אל־רַבַּע, "מפקח הרובע". הוא ושוטרי הסיור שלו היו הראשונים להגיע לזירה במקרה של הפרת הסדר הציבורי. צאחִב אל־רַבַּע מילא גם תפקידים אחרים, למשל כינוס תושבי הרובע והולכתם לקדם את פניו של השליט כשזה נכנס לעיר. מפקח הרובע מופיע לעיתים קרובות בתיאורי הקהילה היהודית, מאחר שקיבל מתנות־כסף בתקופת החגים היהודיים והמוסלמיים, וגם בהזדמנויות מיוחדות אחרות. למותר לציין שכדאי היה לשמור על יחסים טובים איתו. באחת התעודות אנו מוצאים את "מפקחי הרבעים" פועלים כמעין מועצה המייעצת למפקח השוק.

הכוח המשטרתי עצמו הורכב מיחידות שונות. יחידת הסיור מוזכרת בתדירות הגבוהה ביותר. אנו מוצאים את אנשיה תחת פיקודם של מפקחי משטרה או מוציאים לפועל את פקודות הקאדים, המוכסים, גובי מס הגולגולת ומנהל המִטבעה. במקרה האחרון נהגו להתלוות אליהם אנשי משטרת הפרשים, מאחר שהחיפוש אחר כסף מזויף דרש כיתור מלא של השכונה שבה נערך החיפוש. חבר שכית נוסף בכוחות הביטחון היה הרַקאץ, ה"רץ". פירוש המלה בערבית מודרנית הוא "רקדן", אבל בתקופת הגניזה היא התייחסה לפועל לא־מיומן ולנער שלית בשירותו של משרד ממשלתי כלשהו. במיוחד משרד שתפקידו היה לזמֵן אנשים או לעוצרם. באחד המסמכים מזוהים הרצים עם שוטרי הסיור. בדרך כלל הם היו מסופחים לוַלי – מפקד המשטרה.

את הזימונים להתייצב במשרד מס הגולגולת חילקו החאשְרים, ה"מועיקים". כאשר לא־מוסלמי קיבל הודעה כזו, היה עליו להתייצב (המוסלמים היו פטורים מהמס). החאשְרים המוזכרים תדיר בתעודות הגניזה לא עסקו מן הסתם בגביית המיסים עצמם, אלא היוו כעין משטרת־עזר שתפקידה היה לדאוג שאיש לא יחמוק מפריעת חובותיו. שומרים מהצבא הסדיר שמרו על המִטבעה המלכותית. כמו כן מוזכר כוח מזוין הקרוי אַחְדאת', "בחורים". הם מופיעים בירושלים, בחַלַב ואולי גם בסְפַקְס שבתוניסיה (אין לבלבל בינם לבין האספסוף העירוני, הנושא שם זהה ומופיע במקורות ספרותיים מוסלמיים). תפקידם המדויק דורש עדיין בירור. משלושה מכתבים, שנשלחו מירושלים בשנת 1040 בערך, ברור כי תושביה היהודים של העיר שילמו תשלום מיוחד להחזקת מיליציה זו, וקרוב לוודאי שגם נוצרים עשו כן. לבסוף נזכיר את ה"שליחים" של מפקד המשטרה התשאית ו"מרגליו" – שוטרים סמויים לכל דבר ועניין. שוטרי סיור, "רצים" ו"מזעיקים" לא לבשו מדים, כמובן, אך בדרך זו או אחרת אפשר היה לזהותם; בלשי המשטרה והמלשינים נשארו – או, ליתר דיוק, ביקשו להישאר – בלתי מזוהים.

כמו במקרה של משרדי הממשל בכלל, לא היתה חלוקה ברורה וקבועה של חובות בין האגפים השונים של מערכת המשפט וכוחות הביטחון. לדוגמה, על לשכת מפקד המשטרה בדַמיאט מדווח שטיפלה

בתיקי ירושה, שהיו ברגיל נחלתו של הקאדי. כך קרה שאנשים שנזקקו לסמכות משפטית לא ידעו לעיתים למי עליהם לפנות. בדו"ח מפורט אך לא־שלם מאלכסנדריה מתאר שליח של רשות יהודית כיצד ביקש להביא לידי כך שיוטל עונש גופני על מישהו בגין עבירה דתית. אחרי שהוא מתווה את תוכנו של כתב האישום, הוא ממשיך:

> לא ידעתי למי להגיש אותו, לקאדי או לוַלי. לבסוף עלה בדעתי לשלוח את זה בחשאי למַחְתַסַב, תוך שאני מדגיש כי די בעונש קל. האחרון שיגר את שליחיו לזמֵן את מפקחי הרבעים, שיעצו לו להביא את הנאשם לוַלי. הוַלי החליט שיש להלקותו ולכבול אותו בסד, החלטה שבוצעה לאחר ששליחי המַחְתַסַב הביאו את האיש אל הוַלי. הקהל דרש שגם ישליכוהו לכלא. השליחים גררו אותו מסביב לכל הקַמָרָה [רובע יהודי ברובו], וקראו בקול גדול כי הוא חילל את הדת [היהודית].

הדו"ח מסתיים בטענה כי מפקד המשטרה היה מוכן להביא את המקרה אל "הוַלי הגדול", מפקח המשטרה בבירה, דבר שנעשה רק במקרים יוצאי־דופן. הכותב מדגיש בסיפוק, כי פנייתו לרשויות המוסלמיות נענתה למרות שלא היה מוכר אישית למַחְתַסַב או לוַלי.

הענישה המוזכרת בתדירות הגבוהה ביותר במסמכי הגניזה היתה התָרָסים, "המיסים לשומרים", שהיו ללא ספק מקור הכנסה חשוב – אם לא העיקרי – של המשטרה. במקור היתה משמעות העונש מעצר־בית של הנאשם, שנדרש לשלם עבור השומר שהופקד עליו.

משמעות המאסר באותם ימים לא היתה רק שלילת החירות; היא היתה בגדר עונש אכזרי בהרבה. ראשית, האסיר עלול היה למות ברעב אם לא היה מי שידאג לו, שכן רשויות הכלא לא ראו חובה לעצמם לספק לו מזון. יתר על כן, עבור הכליאה, כמו עבור כל "שירות" אחר של הממשל, צריך היה לשלם. אם האסיר השתמט מתשלום או לא היה מסוגל לעמוד בו, התעללו בו קשה. "אני פוחד לצאת ממקום מתבואי, שמא גובה מס הגולגולת ימצא אותי וישימני בכלא, שבו אמות מאתר שאין ברשותי שום דבר שבאמצעותו אוכל לפדות את נפשי", כתב אדם שאיבד את כל רכושו כאשר סחורותיו הושלכו מסיפון האונייה שבה שט.

אם מאלכסנדריה, המתחננת בפני הרשויות היהודיות בפֶסטאט שיפעלו לשחרור בנה מן הכלא, מציינת כי הוא צריך לשלם לסוהר כמה דרהמים מדי יום. מותרות שאין היא יכולה להרשות לעצמה. אין תמה שדו"חות על כליאה מלווים בדרך כלל בהערות על מחירה הגבוה.

ענישה גופנית ועינויים ברוצעו אפילו במקרים של בעלי חוב שהכריזו על פשיטת רגל. נוסף על מלקות ומכות אפשר היה לשים את האסיר בסד; יש שמשכו את פרקיו עד לנקיעתם, כבלו אותו באמצעות נזם או החדירו מחטים אל מתחת לציפורניו ולמקומות רגישים אחרים בגופו. הכול פחדו מפני התנאים הקשים של הכליאה. אף על פי כן, האנשים שנכלאו בידי הרשויות הורשו בדרך כלל לקבל ביקורים של קרובי משפחה וידידים, או לפחות הותר להם לראותם ולדבר איתם בשעה שעמדו בחרן. הם גם הורשו לשלוח מכתבים מבית הכלא, וכמה מהם נשתמרו בגניזה. באחד המכתבים הללו מתאונן הכותב על סוהר מרושע במיוחד, שקילל והיכה אותו ללא סיבה.

דומה כי לפחות בכמה מקומות לא נקטו הרשויות התאכזרות יתרה. ליהודים ניתנה אפשרות מסוימת לשמור שבת, והתחשבות דומה ננקטה כלפי מאמינים של דתות אחרות. עד כה לא נמצאו בתעודות הגניזה ובמכתביה דיווח כלשהו על הוצאה להורג או אפילו התייחסות להוצאה להורג. לעומת זאת, תיאוריהם של היסטוריונים מוסלמים בני התקופה כוללים איזכורים רבים של אנשי ציבור חשובים שהורצאו להורג על ידי הממונים עליהם או נרצחו בידי מתחריהם. בקרב אנשי הגניזה שָׂררה אווירה שונה לחלוטין: גזר דין מוות כעונש על פשעים כמעט לא היה מוּכר.

פקידי ממשל לא־מוסלמים

לעיתים קרובות מדגישים הכותבים, כי התקופה הפאטמית היתה תור של זהב לבני מיעוטים שהצטרפו לשירות הממשלתי; הוא הדין בתקופה האיובית המאוחרת יותר. "עובדי ממשל" בצד דיינים (שהיו אף הם

במידה מסוימת עובדי ציבור) השתייכו לעילית של החברה היהודית. אף כי היו הרבה יותר פקידי ממשל נוצרים מאשר יהודים – עובדה שתעודות הגניזה מעידות עליה בבירור – יהודים הגיעו לעיתים קרובות לעמדות השפעה הרבה מעבר לשיעורם באוכלוסייה הכללית. משורר מצרי מלין:

> היהודים של הזמן הזה הגיעו לפסגת תקוותיהם ונעשו שליטים:
> להם הגדולה והעושר; עימם נמנה יועץ הסתרים וגם המלך.
> בני מצרים, זאת היא עצתי – הִתְיַהֲדוּ, הן אף השמים הִתְיַהֲדוּ.*

עור הרבה לפני המאה העשירית הגיעו מוסלמים לאותה רמה של ניסיון חינוכי ומקצועי שנדרש לעבודה מינהלית כמו בני ארצם הלא־מוסלמים. מדוע אפוא הותירו המוסלמים את תחום השירות הממשלתי במידה כזאת ליהודים ולנוצרים? אפשר לייחס את קבלתם של לא־מוסלמים לשירות הממשלתי בתקופות הפאטמית והאיובית, ואפילו מאוחר יותר – וגם את התגובה האלימה שהביאה בסופו של דבר לסילוקם משירות זה – לתנאים החברותיים והכלכליים. בכלכלה החופשית שׂרָרה בעת ההיא היו המסחר והייצור מסוכנים פחות מהעבודה המשפילה והמסוכנת תדיר בשירות הסולטנים. אכן, הסוחרים החשובים וספקי השירותים הגדולים היו מוסלמים ברובם. עם זאת, מהמאה ה־13 ואילך, כאשר הממשל השתלט במידה גדלה והולכת על הכלכלה, חתרו המוסלמים באורח פעיל להשיג מִשרות ממשלתיות, ובני קבוצות המיעוט נאלצו לפנות להם את הדרך.

ייתכן שחינו המפוקפק של השירות הממשלתי בעיני המוסלמים הוא שאיפשר ללא־מוסלמים לעבוד בשירות השלטון. הדבר מסביר מדוע המטבעות – שהיו כרוכות בעיבוד מתכות לוהטות, שהותכו בחום גבוה – נותרו בעיקר נחלתם של היהודים ברוב המדינות המוסלמיות, אפילו בתקופות מאוחרות יותר. אבל יש סיבה נוספת, כבדת משקל, המאירה באור מורכב יותר את התפקיד שמילאו מיעוטים בשירות הממשל: לא

---

* תרגום שורות אלו לקוח מתוך: א' שטראוס (אֶשתור), תולדות היהודים במצרים וסוריה: תחת שלטון הַמַּמלוּכִים, כרך א' (ירושלים, תש"ד), עמ' 30.

הכלכלה גרידא היא שהביאה את היהודים למִטבעות ולכל שירות ממשלתי אחר. שום ענף של העבודה הממשלתית לא היה חשוף כל כך לפיתויי מִרמה ומעילה כמו טביעת המַטבעות; יהודים, המיעוט הכי פחות מוגן, הפכו מעצם מעמדם הנחות לעובדי המדינה הנאמנים ביותר, מאחר שידעו היטב כי במקרה שייתפסו בקלקלתם יהיה עונשם קשה שבעתיים.

כמו כן עלינו להביא בחשבון, שהסופרים המוסלמים מגזימים תדיר בתפקיד שמילאו לא־מוסלמים בממשל. שורות השיר מהמאה ה־13 שצוטטו קודם לכן מדגימות זאת. אפילו בשנות ה־40 של המאה ה־13 דיווח מבקר מוסלמי במצרים, כי רוב הנוצרים והיהודים בארץ זו הם פקידים העובדים במשרדי "מס ההכנסה" או רופאים. תעודות הגניזה מאפשרות לנו לבדוק אמירה זו בהתייחס ליהודים. מקורותינו מגלים כי יהודים רבים יותר מחלקם בכלל האוכלוסייה אכן עבדו במקצוע הרפואה; כמו כן אנו רשאים להניח שאנשים שכונו צַיָּדִי – חלפני כספים – היו קשורים לפחות באופן חלקי למשרד ממשלתי כלשהו, ושיהודים רבים שימשו במקצוע זה. אולם רק יהודים מעטים שימשו כאַתְּבִּים, קרי: פקידים בכירים. אפילו בהנחה שרוב הכאתְּבִּים חיו בקהיר ולא בפֻּסטאט, שבה נמצא חדר הגניזה, סקירה של המקצועות היהודיים באותה תקופה אינה מאששת כלל את הקביעה הנחרצת שרוב היהודים עבדו בשירות הממשלתי. אין ספק שבתור נוסע בא האורח המוסלמי במגע תכוף עם משרד המכס ומשרדי ממשל אחרים, והופתע לגלות הרבה יותר פקידים נוצרים ויהודים מכפי שהורגל להם בארץ הולדתו.

שכבת הפקידות הגבוהה ביותר – היהודית והלא־יהודית – היתה מורכבת מאנשי חצר בעלי גישה ישירה לאֵמאמים ולסולטנים או, במקומות שהשליטה בהם היתה דה־יוּרֶה, לשליטים בפועל, יהיו תואריהם אשר יהיו. החשובים ביותר בקבוצה זו של פקידים היו רופאי החצר, שעליהם אנו שומעים כה רבות בתעודות הגניזה. מְשׂרות בולטות פחות אך חשובות יותר היו מְשׂרות הפיקוח על ההכנסה. הגניזה מתייחסת לשני סוגים של פקידים כאלה (המקורות הספרותיים מבלבלים ביניהם לעיתים): המֻשׂתַרְף, או מֻשְׂרִף, מבקר מס ההכנסה, והעאמל, מנהל משרד

מס ההכנסה. השניים פעלו יחד, כשהמֻשׂתַרְף מוזכר ראשון, וקבעו את שיעור התשלומים השנתיים שחוכרי מיסים נדרשו להעביר לממשל. כמו במקרה של הכאתְּבִּ, המונח "מֻשׂתַרְף" עשוי היה לחול על מבקר מס ההכנסה הן של מחוז שלם והן של כפר קטן. חלפני כספים, בנקאים ורואי־חשבון רבים נדרשו להשתתף בגביית המיסים ובמתן הדין־וחשבון על ההוצאות. אנשים כאלה היו שכירים קבועים – שנשאו בתואר גַּ'הְבַּד' אל־דיוַאן, "קופאי ממשלתי" – או שהיו קשורים במידה זו או אחרת למינהל. כמו לגבי המונחים "כאתְּבִּ" (פקיד) ו"מֻשׂתַרְף" (מבקר), המלה גַּ'הְבַּד' היתה יכולה לתאר בעת ובעונה אחת שר אוצר רב־עוצמה וחלפן כספים דלפון, שבקושי הצליח להשתכר למחייתו.

מאחר שהיהודים הִרבו בנסיעות, אין תמה שכמה מהם החזיקו במשרות ממשלתיות שהיו קשורות בהפלגה בַּיָּמים. אנו מוצאים יהודים המשמשים כמפקחים בנמל אלכסנדריה ונמל דְּניה שבספרד, וכמפקחי ספינות האחראים על הנוסעים וסחורותיהם. כמו פקידי ממשל אחרים, הם הורשו לנהל עסקים פרטיים בזמן המסעות, ואי אפשר היה להעמידם לדין בזמן שהיו בשירות המדינה. מנגד, סוחרים נמנעו מלהעסיקם כסוכנים דווקא בגלל קשריהם עם הממשל.

אף כי הדבר עשוי להיראות משונה, תעודות הגניזה מוכיחות שהיהודים שירתו במשטרה וגם בצבא. אנשים שעבדו בשֻׁרְטָה (בית המשמר של פֻּסטאט) או כחאשִׁרים, "מזעיקים", כשומרי לילה או כאנשי המשטרה החשאית מופיעים בתעודותינו בתקופות שונות. יהודים מכונים שוב ושוב רַקָּאץ', "רץ". מאחר שכפי שראינו לעיל בפרק זה, המזעיקים, הרצים והשוטרים בלבוש אזרחי סייעו לרשויות בגביית המיסים והמכסים, העסקת אנשים בני קבוצות מיעוט הקלה את הפיקוח עליהם. כלומר: הממשל העדיף לשלוט במיעוטים במידת האפשר באמצעות מתווכיהם־שלהם. הצבא היה מורכב מיחידות של זרים, דוגמת בֻּרבּרים, תורכים, שתורים מסודן וממקומות אחרים ואי־אלה מגויסים בדואים, ובדרך כלל לא התירו לאנשים מהאוכלוסייה המקומית יושבת־הקבע, הלא־מוסלמית והמוסלמית כאחד, להצטרף לשורותיהן של יחידות אלו. עם זאת, השירות הצבאי ב"חיל הרפואה" נתנה כמדומה מפופולריות בקרב קבוצות

המיעוט: מכתבים ששלחו או קיבלו רופאים יהודים ששירתו בצבא או בצי אינם נדירים כלל וכלל.

מס הגולגולת והיטלים אחרים

מקורות ספרותיים – ספרי משפט מוסלמיים על מיסוי – ועדות תיעודית מהגניזה מציגים השקפות שונות בתכלית על הג׳יזְיה או הג׳אלִיה, מס הגולגולת ששילמו לא־מוסלמים. ברור מכל מקורותינו, כמובן, שהמס היה מפלה ומכוון, בהתאם לפרשנויות המסורתיות של הקוראן שהדגישו את מעמדם הנחות של הלא־מאמינים. על פי מקורות ספרותיים נוצר הרושם כי מס הגולגולת לא היה נטל כלכלי כבד, מאחר שתשלומו התבצע בהתאם לשיעורים משתנים, שהיו במקורם דינאר אחד, שניים או ארבעה ונקבעו בהתאם לאמצעיו של הנישום. רושם זה מטעה לחלוטין, מאחר שאינו מתחשב בעוני ובמצוקה הגדולים שהיו מנת חלקה של הקהילה היהודית בכללה, עובדה העולה בבירור מחומרי הגניזה. היהודים מתוארים בתעודותינו כמי שחיים מן היד אל הפה וכמי שהפרוטה אף פעם אינה מצויה בכיסם, נסיבות שהפכו את "עונת המיסים" לתקופה של אימה, יִראה ואומללות. סעיפי החוק האיסלמי שפטרו ממס את חסרי האמצעים, את הנכים ואת הזקנים כבר לא היו בתוקף בימי הגניזה, ונתבטלו גם מבחינה הלכתית על ידי אסכולת המשפט האיסלמית שמשלה במצרים. תשלום מס הגולגולת היה השיקול התקציבי הראשון במעלה של משפחות בעלות הכנסה צנועה, כגון משפחותיהם של מורים או של פועלים. אדם יכול היה להתלבש בבגדים זולים ולאכול כדי מחייתו ותו לא, ונראה שכך אכן נהג מגזר גדול מאוד של האוכלוסייה – אבל הוא לא יכול היה לחמוק מגובה המיסים, לפחות לא לאורך זמן. מי שנתפס ולא הוכנס לכלא צפוי היה להיות מולקה ולשאת בעונשה גופנית אחרת, שהיתה עלולה להסתיים במוות.

פסקאות מעטות, שנבחרו באקראי משפע מכתבי הגניזה הנוגעים לנושא זה, מדגימות את מצב העניינים הקשה. מורה מקַלְיוּב, שהשתכר

סכומים נוספים מהעתקת ספרים, מתאונן באוזני קרוב משפחה מן הבירה בערך בשנת 1225:

> מקום זה אינו מספק לי [את הכסף הנחוץ לי עבור] מס הגולגולת או [לרכישת] בגדים. ואשר לאוכל, השכר מספיק רק לי, מאחר שהוא מגיע לחמישה דרהמים בלבד לשבוע, ואני זקוק לפחות לשלושת־רבעי דרהם ליום. לכן לא די בהכנסתי אפילו כדי לכבס את גלימתי... הנגיד הבטיח לי לפני שנה שידאג לג׳אליה, אבל עברה שנה ולא קיבלתי ממנו כלום. אני נבוך עכשיו ותוהה לאן עלי לפנות ולהיכן עלי לברוח.

הוא שולח ארבעה ספרים שהעתיק בעצמו, בתקווה קלושה־משהו שההכנסות ממכירתם יחלצוהו ממצוקתו. אפילו מורה כה ידוע כמו שלמה, בנו של הדיין אליהו בן זכריה, מבקש כסף לתשלום מס הגולגולת. גם יתומים לא היו פטורים מהמס. משאֵלה שהופנתה לאברהם בן הרמב״ם אנו למדים, כי האפוטרופסים של יתום קטין נדרשו לשלם את הג׳אליה שלו במשך עשר שנים ורצופות לפני שבית דין יהודי הכריז עליו כעל פָּגִיר, כלומר כעל מי שמסוגל לטפל ברכושו בעצמו. מתעודה שנכתבה בערך בשנת 1095 עולה כי חייבים היו לשלם את הג׳אליה מגיל תשע ואילך. חכמי משפט מוסלמים התחבטו בסוגיה אם מוות מוחק פיגורים בתשלום מס הגולגולת: בתקופת הגניזה היורשים החוקיים נדרשו לסלקם. כתוצאה מכך אנו מוצאים נקיטת אמצעים לפריעת חובות כאלה בהצהרות של שְׁכִיב־מְרַע.

בני משפחה נשאו באחריות הדדית לתשלום מס הגולגולת. אורג משי נמלט מפוסטאט והרחיק דרומה עד אסואן, מאחר שלא יכול היה לשאת את המחשבה שיהיה לעול כה כבד על אביו ועל שלושת אחיו. אנו למדים על כך ממכתב של אחד האחים, המבטיח לו כי בני המשפחה שילמו עבורו את המס – לא מבלי שהאב נאלץ לבלות לילה אחד בכלא – וכי עכשיו הוא יכול לחזור בבטחה. מקרים של אנשים שנאלצו לתת את הדין בגין אח או בנים, וכן בגין גיסים, מצוטטים בתעודותינו. שומות של מס הגולגולת נקבעו גם לנוסעים לארצות מרוחקות – כדי שישלמוהו בשובם הביתה. אנחנו למדים על כך שאחיו של סוחר שישב תשע שנים בהודו,

ובסופו של דבר מת שם, מילא חובה זו במשך כל התקופה – עובדה המצוינת בתעודה כאילו היתה עניין שבשיגרה.

אדם שנסע בגבולות השלטון האיסלמי – למעשה, כל מי שעזב את מקום מגוריו ולו לתקופה קצרה – צריך היה לשאת עימו בַּראאַה, "תעודת זיכוי", שהעידה כי פרע את חובו לאותה שנה. ביישוב קטן, כאשר גובה המיסים לא הגיע בזמן, נאלצו אנשים שתיכננו לצאת למסעות לבטל אותם, מאחר שנסיעה ללא בַּראאַה היתה מסוכנת מדי. מאחר שכל אחד שילם במקום שבו היה רשום כתושב, סביר היה לצפות כי נוסע לא יידרש לשלם את הג'אליה ביישוב שבו שהה באורח זמני. אולם תעודות הגניזה מלמדות שגובי מיסים מצאו דרכים שונות ומשונות לאלץ נוכרים לשלם. אפילו בשעה ששם פעמיו מעיר אחת במצרים לזולתה, נהג פלוני, שהיה אדם וזהיר, להצטייד במכתב המלצה לאישיות רבת־השפעה, מכתב שבו נתבקש הלה להגן עליו מפני גובי מיסים שאפתניים. מכתב באותיות ערביות שכתב אח לאחיו, מנכבדי פֻסטאט, במהלך מסעו בריף מביא את הסיפור הבא: המַקַדֵם של העיר הקטנה דַמירה שילם את מס הגולגולת שלו בעיר המחוז אל־מַחַלַה. בשנה ששהה בפֻסטאט הוא שילם שם את המס כלא־תושב, וקיבל את הבַּראאַה המתאימה. ברם, בשובו לדַמירה לא כיבדו הרשויות את הקבלה, והורו לו לשלם שנית. ההערכה היתה כי רק צו מאת האִמאם יוכל לתקן את העוול שנגרם לו.

לא רק חמסנותם של פקידי הממשל וחוכרי המיסים עוררה תששות. מנהיגיה של קהילה מקומית, שהיו שותפים לקביעת השומה, תרמו אף הם למצוקתם של אנשים שזה מקרוב באו. קטע ממכתב ששלח סוחר תוניסאי מאלכסנדריה מאַלַף מאוד מבחינה זו:

> ברצוני לספר לך מה קרה לי בקשר למס הגולגולת מאז נסעת מכאן. רבים בעיר הזאת הגיעו לכאן לפנַי. אבל לא נהגו בהם כפי שנהגו בי. בכל יום הם מתנכלים לי, מזמנים אותי לבית המשפט ומבקשים ממני לשלם את הג'אליה במלואה. הם רוצים לרשום אותי כתושב, בעוד שאבי, כידוע לך, היה בסך הכול אדם ש"זה מקרוב בא". האחרים, שאינם מתירים

> שיציקו להם – אתה יודע למי אני מתכוון – פטורים ממה שהם מטילים עלי. התועלת שצמחה לי מהתערבותך למעני היא שאני צריך לשלם כמעט שני דינארים השנה. לא היה איכפת לי אם היו נוהגים גם באחרים באותו אופן. גובי המיסים [חאשְרים, מזעיקים] ומנהל הג'אליה אינם אשמים; זה הכול מעשי ידיהם של היהודים!

מתי חדל מישהו להיחשב כאדם שזה מקרוב בא וקיבל מעמד של תושב קבע (קאטַן)? הדרות לניידות המדהימה של המעמד הבינוני הים־תיכוני, סוגיה זו גרמה תקלות רבות הן למינהל והן לאנשים הנוגעים בדבר. מתעודות הגניזה נראה שלא קל היה לשנות את מעמדו של אדם. סוחר ותלמיד חכם תוניסאי בן המאה ה־11, שחי במשך שנים במצרים ועשה זמן־מה בביזנטיון בטרם התיישב בארץ הקודש, כותב:

> אני מתכוון לעשות את החורף בירושלים, שכן נודע לי על הנילוס [שלא גאה, רמז לרעב במצרים, שאליה אמור היה הכותב לנסוע]. יתרה מזו, נרשמתי במשרד המס (חַ'ראג') של פֻסטאט כתושב. בתחילה הם רשמו אותי כמי שמקרוב בא, אבל כששהותי בארץ התארכה, הפכתי לקאטַן. נכון לעכשיו אני נמצא מחוץ למצרים זה עשר שנים, וזו לי השנה האחת־עשרה.

מאחר שהכותב ביקש לשלם את מס הגולגולת שלו בארץ ישראל, מקום מושבו האמיתי, הוא העדיף לא לחזור למצרים, שבה היה רשום עדיין, ולכן ייתכן שהיו דורשים ממנו לשלם מס גם שם.

האם היו פטורים כלשהם מתשלום מס הגולגולת? התפיסה שלפיה אנשים שהקדישו עצמם לשירות האל צריכים להיות חופשיים משירותם של בני אדם רווחה בקהילה היהודית, שנשאה בעול המיסים של פקידיה שהיו בני אוריין. הסדר פנימי זה לא היה קשור במישרין לרשויות המוסלמיות. כמה יהודים נהנו מפטור טכני ממס הגולגולת. המשונה ביותר בפטורים אלה הוא זה שקיבל המשורר יכין, שהשתקע באל־מַחַלַה אך נמלט ממנה כשמפקח מס ההכנסה "הציק לו" בדרישה שישלם את מס הגולגולת. במכתב נטען כי יכין היה זכאי לפטור ממס מאחר שהיה

חַ״יָּבְרִי, יהודי בן שבט בצפון חצי־האי ערב, שטען כי קיבל זכויות־יתר מיוחדות מנביא האיסלם. תעודה מזויפת העוסקת בכך הגיעה לגניזה ונשתמרה בנוסח מורחב בספרות העממית של יהודי תימן בשם ״מכתב ההגנה שהעניק הנביא״. התייחסויות לאנשים המכונים אל־חַ״יָּבְרִי נמצאות בתעודות גניזה שונות מהמאה ה־11, אבל אין עדות מפורשת לכך שגובה מיסים כלשהו הכיר בטענתם של החַ״יָּבְרִים. לא ברור אם אלה המתיימרים להיות חַ״יָּבְרִים היו למעשה צאצאיהם של יושבי נווה המדבר שהובסו על ידי מוחמד בשנות ה־30 של המאה השביעית.*

תעודות הגניזה מוכיחות כי הנתונים שמספקים ספרי ההדרכה של המינהל המוסלמי על סכומי מס הגולגולת אומנם אינם משקפים בשום אופן את המציאות במלואה, אך הם מדויקים בעיקרו של דבר. לפי אִבּן מַמאתי (נוצרי שהתאסלם. נפטר בשנת 1209), השיעור השנתי הגבוה ביותר עמד על 4 דינארים ושישית הדינאר. זה בדיוק הסכום ששילם רופא לפי תעודה משנת 1182. כדרגה הנמוכה ביותר הוא מציין ״1 ועד שליש ורבע ו־2 חֻבּוֹת״, היינו: $1\frac{5}{8}$ דינאר. אנו מוצאים סכום זה שוב ושוב בתקופת צלאח אל־דין, אך גם 120 שנה קודם לכן. למעשה, שיעורים אלה שונו בהתאם לתנאים המקומיים. התאמות אלו ״צגו לא רק גידול בשיעורים (כמו, למשל, כאשר האֶמאם אל־חאכִּם הִכפּיל את מס הגולגולת לזמן־מה) אלא גם את הקטנתם. כאשר אנו מוצאים נוכרים וילידי מצרים כאחד, הרשומים לצורך הג׳אליה בעיירות הקטנות ולא בערי מושבם, אנחנו רשאים להניח כי עשו זאת כדי לנצל את השיעורים הנמוכים יותר בראשונות; אולם נכון לעכשיו אין אפשרות לקבוע אם אכן כך היה הדבר. תעודות הגניזה המתייחסות ליישוב מסוים עשויות לייצג קנסות על פיגורים, ולחלופין רק תשלומים על חשבון חוב גדול יותר. החומר העומד לרשותנו אינו מאפשר לנו עדיין להכריע בשאלה האם נקבעו שיעורים מיוחדים למקרים פרטיים שנמצאו ראויים לכך. אנו מוצאים בקשות רבות המופנות לנכבדים, שיפעילו את השפעתם על

* גויטיין סבר כי האנשים הקרויים חַ״יָּבְרִים הגיעו בעצם למערב דרך עיראק, בניגוד לחג׳אזים, יהודים מצפון חצי־האי ערב שהיגרו במישרין למצרים.

פקידי המס כדי להשיג תנאים נוחים לאדם מסוים או לקהילה מסוימת, אולם בעינה נותרת השאלה האם התערבויות מעין אלו נשאו פרי. אילו היתה ההתחשבות בתחום גביית המיסים נוהג נפוץ, לא סביר שהגניזה היתה מוכירה שוב ושוב את המצוקה הרבה שנגרמה עקב מס הגולגולת.

קיימים בגניזה איזכורים חוזרים ונשנים של קנסות על פיגורים. אלה היו, למעשה, חשלומים למזעיקים שנשלחו לזמֵן את הלא־מוסלמים למשרד המס. אדם שפיגורו הגיע ל־30 דרהמים צריך היה לשלם מטבע כסף (פִּצָּה) אחת בשבוע. איש אחר כותב כי נתן למזעיק ארבעה דרהמים בבת אחת (ייתכן שהגיעו ארבעה מזעיקים יחד); כדי לעמוד בתשלום, הוא העמיד את ביתו למכירה פומבית. הדרישה לשלם מראש את מס הגולגולת מופיעה בגניזה רק לגבי ארץ ישראל, וגם זאת רק לגבי הרבע השני של המאה ה־11, תקופה של הפקרות ושלטון מושחת. לפי אחד הדו״חות, התשלום נתבע חמישה חודשים לפני ראש השנה המוסלמית – המועד שבו צריך היה לשלמו על פי חוק.

לעיתים קרובות נטען שהקהילות הלא־מוסלמיות וראשיהן הרשמיים הם שגבו את הג׳אליה. תעודות הגניזה מפריכות הנחה זו ומראות כי רשויות המדינה פנו במישרין לכל אדם, וזה צריך היה להמציא בעצמו את התשלום. אדם שלא היו לו המומנים הנחוצים נהג למכור או למשכֵּן את בגדיו, ועשוי היה אפילו לשלוח את ידו בנכסיה של אשתו, דבר שנאסר עליו על פי חוק. ראשי משפחות שהשתוקקו למצוא משאבים לפריעת מס הגולגולת ניכסו לעצמם, בייאושם, חומר גלם שנמסר להם לעיבוד, כגון משי גולמי. כאשר מוצו כל המשאבים המשפחתיים, ראש המשפחה עשוי היה להפציר באדם נדיב ובעל אמצעים לסייע לו, או לבקש ממנו שיציגו בפני אחרים שיוכלו לעשות זאת.

משכשלו כל המאמצים להשיג את הסכומים הדרושים לג׳אליה, הנישום חסר האמצעים חיפש לעצמו מקום מסתור – דרך לחמוק מתשלום, שחסרונות רבים בצידה. כפי שראינו, קרוביו הגברים של הנמלט נחשבו כאחראים לו. יתר על כן, בעודו מתחבא הוא לא היה מסוגל להשתכר לפרנסתו, במיוחד אם מקור הכנסתו היה בית מלאכה או חנות שדרשו את נוכחותו היומיומית. לבסוף, אדם כזה גם היה חייב

לעיתים קרובות כסף לנושים פרטיים, שעתידים היו לאתר אותו גם ללא סיועה של משטרת המדינה. כליאה, הענש השגור על התחמקות מתשלום מס הגולגולת, לא תמיד הוגבלה לתקופות מאסר קצרות: אנו קוראים על חזן שנכלא לחודשיים מאחר שלא מצא אף אחד שישלם עבורו את המס; הוא לא שוחרר למרות מחלתו הקשה.

אף כי הקהילות הלא־מוסלמיות המקומיות או האזוריות לא גבו במישרין את מס הגולגולת מחבריהן, הנהגת הקהילה מילאה תפקיד חשוב בתהליך גביית המיסים. התייחסויות ישירות ועקיפות בתעודות הגניזה מוכיחות כי רשויות המדינה נועצו הן במַקדָמים המקומיים והן בנגיד כאשר העריכו את יכולתם הכספית של הנישומים היהודים, ולמותר לציין שדין זה חל, מן הסתם, גם על המנהיגים הנוצרים המקומיים והמחוזיים. הסכום הכולל שנועד להיגבות באזור מסוים נקבע מראש, כמו סעיפים אחרים של התקציב (שאלמלא כן אי אפשר היה להחכירו). עובדה זו מסבירה מדוע הרשויות היהודיות השתוקקו כל כך לרשום נוכרים כתושבים, אפילו כאלה ששהו בעיר תקופה קצרה בלבד. אף כי – לפחות במצרים – המנהיגים היהודים המקומיים לא נתבקשו לערוב לסכום הכולל שאמור היה להיגבות בקהילותיהם, הם עצמם ראו בתשלום הג׳אליה עבור העניים חובה קדושה ועדות לירֵאת שמים, השקולה כנגד פדיון שבויים.

אף על פי כן, ברור מתעודות גניזה רבות שבתקופות ארוכות ובמקומות רבים לא הקהילה היא שעסקה בהגשת עזרה לנישומים חסרי אמצעים, אלא נדבנים פרטיים. היו גם תקופות שבהן חויבה קהילה לא־מוסלמית בתשלום מס גולגולת של הקהילה כולה, או שמנהיגיה ראו את עצמם נאלצים ליזום מגבית שנתית עבור חלק מהקהילה. בשל מצבה הענום של ירושלים במאה ה־11, חלו כל העת שינויים בהרכב אוכלוסייתה היהודית. על כן הוטל על הקהילה היהודית לשלם סכום קבוע, והרשויות המוסלמיות ראו במנהיגיה את האחראים לסילוקו. הידושלמים, בתורם, שיגרו פניות עזרה נואשות לאחיהם בבירה המצרית.

משימת גבייתו של מס הגולגולת הופקדה בידי קבוצה של פקידים מיוחדים. הפקיד הקרוי עאמל ניהל את גביית המס, ואילו גוֹבֶה ממשלתי,

שעוד במאה ה־12 כונה גַ׳הְבַּד׳ אל־גַ׳וַאלי, טיפל בתשלומי המזומנים. מאוחר יותר היה זה תפקידו של מי שנקרא צַיְרַפי – הכינוי הכללי לאיש כספים או חלפן כספים. במקרים של "אי־סדרים" פנו למפקד המשטרה ואפילו למושל העיר.

המקום שמוקדש למס הגולגולת בתעודות הגניזה הוא גדול בהרבה מכפי שאפשר היה לצפות. חלק ניכר מהאוכלוסייה הלא־מוסלמית לא היה מסוגל מן הסתם לשלמו, ולעיתים קרובות סבל בגינו השפלה ומחסור. בעוד שבחוגים הגבוהים יותר היה הסיכוי להתמנות למשרות ממשל בכירות תמריץ להתאסלמות, הרי שבקרב המעמדות הנמוכים הביא העול הבלתי נסבל של מס הגולגולת לפחות לחלק מהמרות הדת ההמוניות. את העדות המפורשת של מכתבי הגניזה על המצוקה שגרמה הג׳אליה מאששת עדותם המרומזת של פפירוסים ערביים. במחקר שערך בפפירוסים מינהליים ערביים הסיק אדולף גרוֹמן כי הנתונים הרבים על פיגורים בפריעת הג׳אליה ועל פיצולה לתשלומים מצביעים על הנסיבות הקשות שאליהן נקלעו נישומים כה רבים.* הפפירוסים שבהם דן גרומן מתייחסים לנוצרים, אבל הגניזה מאשרת כי זה היה המצב גם בקרב היהודים.

מיסים והיטלים ממשלתיים הקשורים בפעילויות כלכליות היו אף הם נפוצים. תעודות הגניזה מתייחסות להיטלים שהוטלו בהזדמנויות מיוחדות. כך מתאר אחד המכתבים בחיונית מרובה הפקעה, או מַצאדַרה, שהוחלה על עיר שלמה ופגעה במוסלמים, בנוצרים, בשומרונים וביהודים כאחד; האחרונים סבלו אף יותר משאר הקהילות. כל הבגדים ואספקת החיטה והיין שנאגרו בבית דודו של הכותב נבזזו; אפילו החבל של הבאר נלקח. בעיתות שלום ומלחמה כאחד נקראה האוכלוסייה האורחית, הן המוסלמית והן הלא־מוסלמית, לבצע בהזדמנויות שונות עבודות כפייה בלא תשלום עבור הממשל המרכזי או עבור כל מי שהיה בשלטון. הגניזה מתייחסת לסוג דומה של עבודת כפייה, שהמידע שיש בידינו לגַבָּיה דל

* A. Grohmann, "Die arabischen Papyri aus der Giessener Universitätsbibliothek", *Abhandlung der Giessener Hochschulgesellschaft* 4 (Giessen. 1960).